« إمـــارة البحـــر »
في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين
(١١ - ١٣١/٦٣٢ - ٧٤٨)

د. سيف شاهين المريخي
قسم التاريخ - كلية الإنسانيات
جامعـــة قطـــر

ملخص البحث :

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمدلول إمارة البحر عند العرب المسلمين ومفهومها ومراحل تطورها واختصاصها. كما تتناول أسماء أمراء البحر ونشاطهم في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين مع بيان صفاتهم البارزة وسياساتهم في التنظيم والتخطيط العسكري البحري وتسلط الدراسة كذلك الضوء على دور أمراء البحر الكبير في تطوير القدرات القتالية البحرية عند العرب المسلمين وعلى إسهامهم في توطيد أركان السيادة الأموية على البحر الأبيض المتوسط .

❋ ❋ ❋

Admiralty During the Orthodox Caliphate and the Umayyad Period

Dr. Saif Shaheen Al-Muraikhi
Department of History
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Qatar

Abstract:

The aim of this study is to discuss the establishment and the development of Admiralty in the Islamic State during the orthodox Caliphate and Umayyad Period. It Provides information relating to admirals' activities in the Mediterranean Sea, focusing on the main shipyards, Policy of naval raids and manoeuvers, maritime techniques and warfaring tactics. The study also sheds light on the contribution of the Muslim admirals in the development of maritime activities as well as security of Muslims boundaries over a large part of the Mediterranean Sea.



من أبرز التحديات التي واجهت العرب المسلمين أثناء فتوحاتهم للعراق وفارس وبلاد الشام ومصر، بناء السفن الحربية وارتياد البحر لوقف الإمدادات العسكرية التي كانت تصل للفرس والروم عن طريق البحر وقطع الطريق عليهم. فالفرس كانوا يسيطرون على موانئ وقواعد بحرية تمتد من ميناء الأبُلة في شمال الخليج العربي وحتى ميناء عدن الذي يقع على مدخل البحر الأحمر. وكانت هذه القواعد تمدهم بالعتاد والرجال والمؤن الغذائية أثناء حروبهم ضد العرب المسلمين. وأما الروم في بلاد الشام ومصر فقد كانت تصلهم الإمدادات العسكرية والغذائية من الجزر القريبة من سواحل بلاد الشام والمنتشرة في شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط مثل جزيرة قبرص وجزيرة رودس وجزيرة أرواد .

ولقد فطن العرب المسلمون إلى دور الحملات البحرية في حماية سواحل البلدان المفتوحة فاستعانوا بالخبرات البحرية للسكان المحليين من أهل فارس والعراق وبلاد الشام ومصر في بناء السفن الإسلامية. ويعود تاريخ بناء السفن الحربية الإسلامية وقيام الحملات البحرية إلى عصر الخليفة عمر بن الخطاب (١٣-٢٣/٦٣٤-٦٤٣) رضي الله عنه. وتشير المصادر الإسلامية إلى أن العرب المسلمين نجحوا في عام ١٤/٦٣٥ في فتح ميناء الأبُلة، وهو ميناء يقع على نهر دجلة عند مدخل مدينة البصرة وكان سكانه من الفرس يعملون في البحر، واستخدم المسلمون هذا الميناء لبناء أول أسطول حربي في منطقة الخليج العربي.

وفي بلاد الشام ومصر نجح العرب المسلمون في فتح الموانئ المطلة على سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية والجنوبية مثل طرابلس وبيروت وصيدا وصور وعكا وقيسارية عام ١٥-١٧/٦٣٦-٦٣٨ وعسقلان ٢٣/٦٤٣ والفرما والعريش عام ١٩/ ٦٤٠ والإسكندرية عام ٢٢/٦٤٢ وبرزت للعرب المسلمين أهمية حماية هذه المدن والدفاع عنها

وتحصينها ضد الحملات البحرية البيزنطية المباغتة فأنشأوا أولاً أساطيل إسلامية في بلاد الشام ومصر. ثم سعوا بعد ذلك إلى توسيع حركة الفتوحات الإسلامية لتشمل الجزر القريبة من السواحل السورية والمصرية. ثم خطا العرب المسلمون خطوة أخرى نحو تطوير قدراتهم البحرية وذلك باستحداثهم وظيفة جديدة وهامة كان لها أثر كبير في نجاح وازدهار القوى البحرية الإسلامية في العصر الأموي، هذه الوظيفة هي وظيفة أمير البحر .

وتتناول هذه الدراسة البحث في موضوع نراه جديداً لم يعالج من قبل بشكل موضوعي ومستقل وهو موضوع «**إمارة البحر في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي**». وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على مدلول إمارة البحر عند العرب المسلمين ومفهومها ومراحل تطورها واختصاصها. كما تتناول الدراسة أسماء أمراء البحر ونشاطهم في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين مع بيان صفاتهم البارزة وسياساتهم في التنظيم والتخطيط العسكري البحري. وتسلط الضوء على دورهم الكبير في تطوير القدرات القتالية البحرية عند العرب المسلمين، وعلى إسهامهم في توطيد أركان السيادة الأموية على البحر الأبيض المتوسط .

وقد اقتضت هذه الدراسة الرجوع إلى عدد كبير من المصادر الإسلامية نكتفي هنا بعرض مختصر لأهم المصادر التي استعنا بها والتي يأتي في مقدمتها كتاب «تاريخ خليفة بن خياط العصفري» (ت. ٢٤٠/٨٥٤)، وكتاب «فتوح البلدان» للبلاذري (ت. ٢٩٧/٩٠٩)، وكتاب «تاريخ الطبري المسمى تاريخ الرسل والملوك» لمحمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠, ٩٢٣). وهذه المصادر بالإضافة إلى توفيرها المادة الأولية والأساسية لهذه الدراسة فإنها تكمل بعضها البعض وتدفع الباحث إلى الاستنتاج المنطقي أو الاستنتاج بالقياس إذا ما ظهر نقص أو غموض في مادتها العلمية. وتحفل هذه المصادر بالكثير من

المعلومات المتعلقة بنشاط أمراء البحر وأسمائهم في عصر الخلفاء الراشدين وعصر الدولة الأموية .

ومن المصادر الهامة التي أفادت هذا البحث كتاب «تاريخ اليعقوبي» لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن واضح اليعقوبي (ت. ٨٩٧/٢٨٤)، وكتاب «الفتوح» لابن أعثم الكوفي (ت. ٩٢٧/٣١٤)، وكتاب «تاريخ إفريقية والمغرب» للرقيق القيرواني (ت. القرن الخامس هـ/الحادي عشر م) وكتاب «الكامل في التاريخ» لابن الأثير (ت. ٦٣٠/ ١٢٣٢) حيث وفرت هذه المصادر، وهي من عصور متعاقبة، الكثير من المعلومات التاريخية الغنية والمفصلة عن السياسة البحرية الإسلامية، ولاسيما الفتوحات والحملات البحرية في البحر الأبيض المتوسط والصراع البحري بين المسلمين والروم.

ومن المصادر التي تعرضت لنشاط أمراء البحر العرب المسلمين وأسمائهم كتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة (ت. ٨٨٩/٢٧٦)، و «كتاب الولاة وكتاب القضاه» للكندي (ت. ٩٦١/٣٥٠) وكتاب «نهاية الأرب» لشهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب النويري (ت. ١٣٣٢/٧٣٣)، وكتاب «البيان المغرب» لابن عذاري المراكشي (كان حياً سنة ١٣٢١/٧١٢).

كما اعتمدت في هذه الدراسة على الكثير من المراجع العربية والإنجليزية الحديثة المتخصصة في التاريخ البيزنطي في العصور الوسطى والتي تطرقت لموضوع الصراع البحري بين العرب المسلمين والبيزنطيين في البحر الأبيض المتوسط منها على سبيل المثال كتاب :

«History of the Byzantane Empire 324 -1453» للمؤرخ الروسي A.A. Vasiliev وكتاب «The Making of Orthodox Byzantium,

600-1025 » للمؤرخ الإنجليزي Mark Whittow وكتاب « History of the Byzantine State » للمؤرخ G. Ostrogorsky وكتاب «إدارة الإمبراطورية البيزنطية» للإمبراطور قسطنطين السابع بورفيروجنيتوس ترجمة وعرض وتحليل محمود سعيد عمران ، وكتاب «تاريخ الدولة البيزنطية» لجوزيف نسيم يوسف أشرت إليها في هوامش الدراسة ووردت جميعها في قائمة المصادر والمراجع .

مفهوم الإمارة في اللغة والاصطلاح

في تعريف الإمارة لغوياً ينقل الأزهري عن الأصمعي قوله : أمر الرجل إمارة، إذا صار عليهم أميراً. وأمر فلان، إذا صير أميراً. وآمرت فلاناً، ووامرته، إذا شاورته[1]. ويقول ابن منظور في معجم لسان العرب :الأمير : ذو الأمر. والأمير: الآمر . والأمير : الملك لنفاذ أمره بين الإمارة والأمارة، والجمع أمراء . وأمر علينا يأمر أمرا وأمر وأمر : كولي ..... وأمر الرجل يأمر إمارة إذا صار عليهم أميرا[2].

أما في الاصطلاح فإن وظيفة أمير البحر تعني القائد العسكري الذي يتولى شئون البحر ويكون مسئولاً عن قيادة الغزوات والحملات البحرية وقد نقلها الأوربيون منذ القرن الثاني عشر الميلادي وصارت تلفظ بالإنجليزية Admiral[3] والفرنسية Amiral وهو ما يُعرف في الوقت الحاضر باسم قائد الأسطول البحري Commander of the sea.

مراحل تطور البحرية الإسلامية وأسباب استحداث وظيفة أمير البحر

لقد حث الإسلام على ركوب البحر والجهاد في سبيل الله. وتحفل كتب السنة بالكثير من الأحاديث النبوية التي وردت عن الرسول ﷺ تُبين فضل الغزو في البحر

وتدعو إليـه. ويروى عــن الرســول ﷺ أنه قال : «مـن غزا فـي البحـر غزوة في سبيل الله والله أعلـم بمـن يغزو فـي سبيـل الله فقد أدى إلى طاعتـه كلها، وطلب الجنة كل مطلب ، وهـرب مـن النـار كل مهـرب» [٤]. وعـن عبد الله بـن عمر رضـي الله عنهما، قـال : قـال رسـول اللـه ﷺ : لا تركب البحـر إلا حـاجاً، أو مـعـتـمراً، أو غـازيـاً فـي سبيل الله، فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً» [٥]. وعن الرسول ﷺ قال : «المائد فـي البحـر الذي يصيبـه القـيء لـه أجـر شهيـد والغرق لـه أجر شـهيـدين» [٦] وعن أبـي الـدرداء أن رسول الله ﷺ قال: غزوة في البحر مثل عشر غزوات في البر. والذي يسدر في البحر، كالمتشحط في دمه في سبيل الله سبحانه» [٧].

ولقد بدأ العرب المسلمون حملاتهم وغزواتهم البحرية في منطقة الخليج العربي في عـهد الخليفـة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت موجهـة ضد الفرس. وكانت أول حملة بحرية بقيـادة هرثمـة بن عرفـجة البارقي الأزدي وهو من سادة قـبيلة بجيلة وخرجت تلك الحـملة من إقليم البـحـرين باتجاه إحدي الجـزر القـريبـة من البـحـرين وذلك لتـأمين الفـتح الإسلامي في العراق وفـارس والسعي لقطع الإمـدادات العسكرية عن الفرس والعـمل على نشـر نفوذ العـرب المسلمين في الخليـج. وعن هذه الحـملة يقـول البـلاذري : «كـان العـلاء بن الحضرمي، وهو عامل عـمر بن الخطاب على البحرين وجه هرثمه [٨] بن عرفجة البارقي من الأزد، ففتـح جزيرة في البحر مما يلي فـارس ......» [٩]. ويروي ابن خلدون رواية لم نجدها عند غيره من المتقدمين يقول فيها إن الخليفة عـمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بلغه غزو عرفجة بن هرثمة الأزدي في البحر أنكر عليه ذلك وعنّفه لركوبه البحر [١٠].

وبينما كان العرب المسلمون يتقدمون براً نحو العراق وفارس أعد العلاء بن الحضرمي والي البحرين ومعه زعماء عبد القيس حملة بحرية من البحرين وعبروا الخليج إلى فارس.

ولقد علم الفرس بهذه الحملة فنصبوا للمسلمين كميناً ونجحوا في قطع الطريق بين المسلمين وسفنهم. وقد انفرد الطبري برواية نقلها عن سيف بن عمر تقول إن السبب الذي دفع العلاء ومن معه إلى ركوب البحر هو الوصول إلى فارس والفوز بفضل السبق في فتحها عن طريق البحر. إضافة إلى ذلك فقد كان العلاء ينافس القائد سعد بن أبي وقاص الذي هزم الفرس في القادسية وكان يحاول الإتيان بما هو أعظم وأفضل في سبيل نشر الدعوة الإسلامية وتثبيتها والتصدي لأعدائها من الفرس. يقول الطبري في أحداث سنة سبع عشرة : «كان العلاء بن الحضرمي على البحرين أزمان أبي بكر، فعزله عمر، وجعل قدامة بن المظعون مكانه، ثم عزل قدامة ورد العلاء، وكان العلاء يباري سعداً لصدع صدعه القضاء بينهما، فطار العلاء على سعد في الردة بالفضل؛ فلما ظفر سعد بالقادسية، وأزاح الأكاسرة عن الدار، وأخذ حدود ما يلي السواد، واستعلى، وجاء بأعظم مما كان العلاء جاء به، سر العلاء أن يصنع شيئاً في الأعاجم، فرجا أن يُدال كما قد كان أديل، ولم يقدر العلاء ولم ينظر فيما بين فضل الطاعة والمعصية بجد، وكان أبو بكر قد استعمله، وأذن له في قتال أهل الردة، واستعمله عمر ونهاه عن البحر» [11].

وقد أدى فشل الحملة إلى عزل العلاء بن الحضرمي من منصبه ومنع عمر بن الخطاب المسلمين من ركوب البحر خوفاً على حياتهم. لذلك توقف النشاط البحري للمسلمين فترة ثم عاد مرة أخرى عندما ولى عمر بن الخطاب عثمان بن أبي العاصي الثقفي البحرين وعُمان. وجاء في كتاب فتوح البلدان : «ثم لما ولى عمر عثمان بن أبي العاصي الثقفي البحرين وعُمان فدوخهما واتسقت له طاعة أهلها، وجه أخاه الحكم بن أبي العاص في البحر إلى فارس في جيش عظيم من عبد القيس والازد وتميم وبني ناجية وغيرهم ففتح جزيرة ابركاوان [12]. ثم صار إلى توج، وهي من أرض أردشير خُرَّة ومعنى أردشير خرة بهاء أردشير ...» [13].

كذلك أرسل عثمان بن بن أبي العاصي حملات بحرية من عُمان إلى المحيط الهندي لمحاربة القراصنة الهنود الذين كانوا يقطعون الطريق على السفن الإسلامية ويهاجمون السواحل الإسلامية. وقد أشار البلاذري إلى نجاح هذه الحملات البحرية في إنجاز المهام التي نيطت بها ورجوعها غانمة سالمة(١٤).

أما في البحر الأبيض المتوسط فكانت أول الحملات البحرية الإسلامية عام ٦٤٨/٢٨ عندما غزا معاوية بن أبي سفيان والي الشام في عصر الخليفة عثمان بن عفان (٢٤-٦٤٤/٣٥-٦٥٥) رضي الله عنه جزيرة قبرس من عكا في حوالي ٢٢٠ مركباً أعدت خصيصاً لهذا الغرض. وكانت تسانده من مصر حملة بقيادة عبد الله بن سعد بن أبي سرح. ولقد تكللت جهود المسلمين بالنجاح حيث غنموا الكثير من الخيرات وصالحوا أهل الجزيرة على ٧٢٠٠ دينار كل عام(١٥).

نستخلص مما سبق أن الحملات والغزوات البحرية الإسلامية قد بدأت نشاطها في منطقة الخليج حيث كان أول الفتح وأن العرب المسلمين فتحوا العديد من الجزر المنتشرة في الخليجة منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وفي عصر الخليفة عثمان رضي الله عنه نقل العرب المسلمون نشاطهم العسكري الملاحي إلى البحر الأبيض المتوسط وفتحوا جزيرة قبرص . ومن الواضح أنه كان يقود هذه الحملات البحرية المبكرة في منطقة الخليج قادة عسكريون ممن كانت تعوزهم الخبرات الملاحية ذلك أن معظمهم كانوا من قادة الجيوش البرية الذين تمرسوا على خوض المعارك البرية كما أن غالبة الجنود المشاركين في هذه الحملات من سكان البادية الذين لم يعتادوا على ركوب البحر ولم يختبروا أهواله كما أنهم لم يتقنوا بعد فنون الحروب البحرية وأساليبها .

بيد أن العرب المسلمين استفادوا من هذه الغزوات والحملات الأولى والتي كانت حافزاً ودافعاً لهم للمزيد من معرفة البحر والغوص في أعماقه فتعملوا تدريجياً شئون القتال في البحر وبرعوا في مجال الملاحة العسكرية وأوصلوها إلى مستوى عال من التطور وأتقنوا صناعة السفن الحربية بعد أن استعانوا في بنائها بأهل الخليج وفارس والشام ومصر واستخدموا في بنائها أنواعاً من الأخشاب كانت تجلب من غابات الساحل الشرقي لإفريقية والهند ولبنان وسورية وتتميز بجودة فائقة ، تستطيع معها مقاومة المياه المالحة لفترات طويلة . كما أنهم عرفوا الطرق البحرية واستخدموا في حملاتهم العديد من الأسلحة المستخدمة في الحروب البرية . ولقد أشار ابن خلدون إلى هذا في مقدمته وقال : «فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم العجم خولا لهم وتحت أيديهم ، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته واستخدموا من النواتية [١٦] في حاجاتهم البحرية أمما وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته ، استحدثوا بصراء بها فشرهوا إلى الجهاد فيه ، وأنشئوا السفن فيه والشواني [١٧] ، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح وأمطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر ، واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب لهذا البحر ، وعلى حافته مثل الشام وإفريقية والمغرب والأندلس» [١٨].

ولعل هذا يفسر لنا الأسباب التي دفعت العرب المسلمين إلى توسيع الغزوات والحملات البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسط ومجاراة الروم البيزنطيين والفرنجة والقوط والاشتباك معهم في العديد من المعارك البحرية التي سنأتي على ذكرها فيما بعد. ولقد كان لطبيعة هذه المعارك من حيث أهميتها في الدفاع عن الحدود الإسلامية وكذلك نشر الإسلام في جزر البحر الأبيض المتوسط القريبة والمجاورة للمسلمين أثر كبير في استحداث العرب المسلمين لوظيفة أمير البحر والتي كانت مهامها في بداية الأمر استطلاع تقدم البيزنطيين والرد عليهم بغارات مفاجئة ثم تطورت هذه المهام تدريجياً لتصبح هذه

الوظيفة في العصر العباسي وظيفة مستقلة يتولى صاحبها قيادة الأساطيل الإسلامية والأشراف على الجهاز البحري كله ويطلق عليه اسم والي البحر .

ويعود تاريخ أول ظهور لوظيفة أمير البحر عند العرب المسلمين إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه . وأول من تولى هذه الوظيفة من العرب المسلمين هو عبد الله بن قيس الجاسى . ويؤكد الطبري هذه المعلومات ويقول : «أول من غزا في البحر (البحر الأبيض المتوسط) معاوية بن أبي سفيان زمان عثمان بن عفان ، وقد كان استأذن عمر فيه فلم يأذن له ؛ فلما ولي عثمان لم يزل به معاوية ؛ حتى عزم عثمان على ذلك بأخرة ، وقال : لا تنتخب الناس ، ولا تقرع بينهم ؛ خيرهم ؛ فمن اختار الغزو طائعاً فاحمله وأعنه ، ففعل واستعمل على البحر عبد الله بن قيس الجاسى [١٩] حليف بني فزارة، فغزا خمسين غزاة من بين شاتية وصائفة في البحر ، ولم يغرق فيه أحد ولم ينكب... » [٢٠].

ولقد ضمت حملات عبد الله وغزواته البحرية ضد الروم عدداً من صحابة رسول الله ﷺ منهم أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه ؛ فقد جاء في رواية في مسند الإمام أحمد بن حنبل عن حيي بن عبد الله المعافري عن أبي عبد الرحمن الحبلي قال : كنا في البحر وعلينا عبد الله بن قيس الفزاري ، ومعنا أيوب الأنصاري ...... » [٢١].

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنه نظراً لأهمية وظيفة أمير البحر عند العرب المسلمين فقد كانت في ذلك الحين مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالخليفة والوالي . وكان تعيين صاحبها يصدر عن الخليفة وأحياناً عن الوالي بعد أن يأذن الخليفة ، ويستمد أمير البحر منهما السلطة اللازمة للقيام بمهامه وواجباته .

هذا ولقد استمرت قيادة عبد الله بن قيس لأسطول بلاد الشام البحري حوالي ٢٨ سنة إذ تم تكليفه بهذه المهمة سنة ٦٤٨/٢٨ وظل ينهض بها حتى وفاته في بلاد الروم والتي

يرجع أنها كانت في سنة ٥٦/٦٧٦ [٢٢] . وقد حفظت لنا المصادر الإسلامية حادثة استشهاد عبد الله بن قيس في بلاد الروم . وتحدث عنها الطبري في تاريخه وقال : خرج عبد الله في قارب طليعة ، فانتهى إلى المرقى [٢٣] من أرض الروم ؛ وعليه سؤال يعترون بذلك المكان ، فتصدق عليهم ، فرجعت امرأة من السؤال إلى قريتها ، فقالت للرجال : هل لكم في عبد الله بن قيس ؟ قالوا : وأين هو ؟ قالت : في المرقى ، قالوا أي عدوة الله ! ومن أين تعرفين عبد الله بن قيس ؟ فوبختهم ، وقالت : أنتم أعجز من أن يخفى عبد الله على أحد . فثاروا إليه ، فهجموا عليه ، فقاتلوه وقاتلهم ، فأصيب وحده ؛ وأفلت الملاح حتى أتى أصحابه ، فجاءوا حتى أرقوا ، والخليفة منهم سفيان بن عوف الأزدي ، فخرج فقاتلهم ، فضجر وجعل يعبث بأصحابه ويشتمهم ، فقالت جارية عبد الله : واعبد الله ، ما هكذا كان يقول حين يقاتل ! فقال سفيان : وكيف كان يقول ؟ قالت : «الغمرات ثم ينجلينا» [٢٤] ، فترك ما كان يقول ، ولزم «الغمرات ثم ينجلينا» وأصيب في المسلمين يومئذ ، وذلك آخر زمان عبد الله بن قيس الجاسى ؛ وقيل لتلك المرأة بعد : بأي شيء عرفتيه ؟ قالت : بصدقته ؛ أعطى كما يعطى الملوك ؛ ولم يقبض قبض التجار» [٢٥] .

وخلال هذه الفترة التي تولى فيها عبد الله بن قيس إمارة البحر شن العرب المسلمون من بلاد الشام حوالي خمسين حملة بحرية ضد الروم البيزنطيين لم تتعرض فيها سفنهم إلى خسائر أو نكبات ، عادت الحملات البحرية الإسلامية سالمة ظافرة منتصرة . ونستنتج من النصوص السابقة التي أوردها الطبري أن العرب المسلمين كانوا يعتمدون في حروبهم البحرية على سياسة الهجوم المباغت الإغارة واعتماد طريقة الكر والفر المعروفة عندهم والتي استخدموها في معاركهم البرية ضد الفرس والروم في فارس وبلاد الشام كما أنهم رتبوا الجهاد البحري ونظموا الحملات البحرية بحيث جعلوها واحدة في الشتاء وواحدة في الصيف وجعلوا الاشتراك فيها مقصوراً على المتطوعة .

اختصاصات ومهام أمير البحر

من المؤسف حقاً أنه لا يوجد لدينا نص تاريخي أو ديني كامل يمكننا الاعتماد عليه في بيان اختصاصات وواجبات أمير البحر وهذا الغموض وشحة النصوص يعود حسب اعتقادنا إلى أسباب منها أن الوظيفة عسكرية ، وأنها ظهرت في بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية وقبل تدوين المسلمين لتاريخهم وكان استحداثها من قبل العرب المسلمين في بداية الأمر لشحذ الهمم حتى لا تخور في الدفاع عن البر عن طريق غزو البحر ولفتح الجزر القريبة من سواحل بلاد الشام ونشر الإسلام فيها . ثم تحولت هذه الوظيفة في بداية العصر العباسي ولاسيما بعد فتح العديد من الجزر وتأمين العرب المسلمين سيادتهم على البحر الأبيض المتوسط إلى وظيفة إدارية وأصبح يتولاها وال يسمى «والي البحر» ويديرها من مكان إقامته في العاصمة .

ورغم ذلك فقد استفدنا كثيراً من المعلومات المتفرقة التي أشارت إليها المصادر والمراجع عن المعارك التي خاضها أمراء البحر وطريقة إدارة هذه المعارك وتنظيمها . كما أفادتنا كذلك المعلومات المتوفرة في كتب الأحكام السلطانية مثل «الأحكام السلطانية» لعلي بن محمد الماوردي (ت . ١٠٥٨/٤٥٠) و «الأحكام السلطانية» للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء (ت . ١٠٦٥/٤٥٨) والمتعلقة بتقليد الإمارة على الجهاد وأحكامها واختصاصاتها ، وكذلك استعنا بكتاب الخليفة أبي بكر الصديق (١١ - ١٣/ ٦٣٢ - ٦٣٤) رضي الله عنه الذي كتبه ليزيد بن أبي سفيان حين وجه به إلى بلاد الشام والذي أورده كاملاً ابن أعثم الكوفي في كتاب «الفتوح» . كما استخدمنا في هذه الدراسة منهج الاستدلال والاستنتاج بالقياس والرجوع إلى مهام والي البحر في العصر العباسي لوجود تشابه إلى حد ما بينها وبين مهام أمير البحر . لذلك انتفعنا كثيراً من العهد الصادر من الخليفة العباسي[٢٦] إلى والي البحر والذي أورده قدامة بن جعفر (ت ٣٢٨/

٩٣٩) في كتابه «الخراج وصناعة الكتابة» ورجعنا أيضاً إلى الباب العاشر من كتاب «آثار الأول في ترتيب الدول» للحسن بن عبد الله العباسي (ت ٧١٠/ ١٣١٠) والمتعلق بحروب البحر والمتضمن واجبات والي البحر عند العرب المسلمين .

ولقد تحدث الماوردي عن الإمارة على الجهاد وقال : وهي على ضربين : أحدهما أن تكون مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب ؛ فيعتبر فيها شروط الإمارة الخاصة . والضرب الثاني أن يفوض إلى الأمير فيها جميع أحكامها من قسم الغنائم وعقد الصلح فيعتبر فيها شروط الإمارة العامة ... »[٢٧] .

وعليه فإننا نميل إلى الظن بأن إمارة البحر كانت إمارة خاصة[٢٨] ومقصورة على قيادة الحملات البحرية ورسم الخطط القتالية .

وتتلخص أهم الاختصاصات[٢٩] المناطة بأمير البحر في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية في الأمور التالية :

١ - النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير أرزاقهم إلا أن يكون الخليفة قدرها فيذرها عليهم[٣٠] .

٢ - تجهيز الغزاة في سبيل الله والعناية بهم وتسهيل خروجهم إلى الجهاد[٣١] .

٣ - حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل[٣٢] .

٤ - الإمامة في الجمع والجماعات حتى يؤم بها أو يستخلف عليها[٣٣] .

٥ - جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم في المقاتلة[٣٤] .

٦ - منع أصحابه من التعرض للأطفال والنساء والشيوخ وكذلك عدم التعرض للكنائس والصوامع ومن فيها[٣٥] .

٧ - أن يكون الأذن عليه لمن معه من الجند مبذولاً والوصول إليه من ذوي الحاجات والظلمات سهلاً يسيراً [٣٦].

٨ - تفقد أمر المراكب المنشأة حتى يحكمها ويجود آلاتها ، ويتخير الصناع لها ، ويشرف على ما كان منها في الموانئ ، ويرفعها من البحر إلى الشاطئ في المشاتي، وهيج الرياح المانعة من الركوب فيها [٣٧].

٩ - قيادة الطلائع للتحسس على أخبار الأعداء [٣٨].

١٠ - الإشراف على الأسلحة والعناية بها حتى تكون جاهزة وقت الحاجة إليها [٣٩].

١١ - تجديد المراكب وإكثارها وتقويتها حتى إذا تلف شيء منها وجد ما يخلفه [٤٠].

نشاط أمراء البحر في شرق وغرب البحر الأبيض المتوسط في عصر الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية

يعد عبد الله بن سعد بن أبي سرح (ت . ٣٦/٦٥٦) من أشهر أمراء البحر العرب المسلمين المشهود لهم بالكفاءة والشجاعة وأحد الذين كان لهم الفضل في تطوير القدرات البحرية الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط . ففي سنة ٢٧/٦٤٧ عينه الخليفة عثمان بن عثمان رضي الله عنه والياً على مصر [٤١] . ولقد عرف عن عبد الله حبّه لغزو البحر واهتمامه ببناء الأسطول المصري . لذلك وفي سنة ٢٨/٦٤٨ استعمل الخليفة عثمان رضي الله عنه عبد الله بن سعد على البحر وأسند إليه قيادة أسطول بحري يخرج من مصر لمساعدة معاوية في فتح قبرص [٤٢] . كما ينقل الحميري رواية عن عبد الله بن وهب تقول : «أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح أفتتح (غزا) جزيرة اقريطش (كريت) وكان غزا بامرأته قتيلة بنت عمرو [٤٣] وإذا صحت الرواية يكون عبد الله أول من غزا من العرب المسلمين جزيرة كريت الواقعة في أقصى جنوبي بحر إيجة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط .

وعلى يدي عبد الله بن سعد تمكن العرب المسلمون في سنة ٦٥١/٣١ [٤٤] من إلحاق هزيمة بحرية ساحقة بالروم في معركة ذات الصواري [٤٥]. وفي ذلك يقول الطبري نقلاً عن الواقدي : أن أهل الشام خرجوا ، عليهم معاوية بن أبي سفيان ؛ وعلى أهل البحر عبد الله بن سعد بن أبي سرح . وخرج عامئذ قسطنطين بن هرقل لما أصاب المسلمين منهم بإفريقية ، فخرجوا في خمسمائة مركب ؛ فالتقوا هم وعبد الله بن سعد ، فأمن بعضهم بعضاً حتى قرنوا بين سفن المسلمين وأهل الشرك بين صواريها [٤٦].

وينقل لنا ابن الأثير وصفاً دقيقاً للمعركة ويقول : كانت الريح على المسلمين لما شاهدوا الروم ، فأرسى المسلمون والروم وسكنت الريح ، فقال المسلمون : الأمان بيننا وبينكم ؛ فباتوا ليلتهم والمسلمون يقرأون القرآن ويدعون ، والروم يضربون بالنواقيس ، وقربوا من الغد سفنهم وقرب المسلمون سفنهم وربطوا بعضها مع بعض واقتتلوا بالسيوف والخناجر وقتل من المسلمين بشر كثير ، وقتل من الروم ما لا يحصى ، وصبروا يومئذ صبراً لم يصبروا في موطن قط مثله ، ثم أنزل الله نصره على المسلمين ، فهزم قسطنطين جريحاً ولم ينج من الروم إلا الشريد . وأقام عبد الله بن سعد بذات الصواري بعد الهزيمة أياماً ورجع [٤٧]. ولقد أظهر المسلمون في هذه المعركة بسالة وشجاعة فائقتين . وكان عبد الله بن سعد يتقدم المسلمين في مجاهدة البيزنطيين . ومن ذلك ما أشار إليه ابن عبد الحكم من أن : السفن كانت إذ ذاك تقرن بالسلاسل عند القتال . فقرن مركب عبد الله يومئذ وهو الأمير من مركب العدو فكاد مركب العدو يجتر مركب عبد الله إليهم فقام علقمة بن يزيد الغطيفي وكان عبد الله بن سعد في المركب فضرب السلسلة بسيفه فقطعها . فسأل عبد الله امرأته بعد ذلك بسيسة بنت حمزة وكانت مع عبد الله يومئذ وكان الناس يغزون بنسائهم في المراكب من رأيت أشد قتالاً قالت علقمة صاحب السلسلة... » [٤٨].

كانت لهذه المعركة نتائج ايجابية على البحرية الإسلامية منها كسب العرب المسلمين للمزيد من الخبرات العسكرية والمهارات القتالية وخاصة فيما يتعلق ببناء السفن وصناعة الأسلحة البحرية الأمر الذي دفعهم أكثر من قبل إلى ركوب البحر الأبيض المتوسط والتطلع إلى ماوراءه ، ومنها أيضاً أنهم حطموا الأسطول البيزنطي وسيطروا بعد انتصارهم على الروم في هذه المعركة على البحر الأبيض المتوسط وأصبحوا قوة بحرية عظيمة لا تقهر . وكان ذلك في غصون سنوات قليلة من ارتياد العرب المسلمين للبحر . ومنها كذلك توسيع دائرة الغزو البحري الإسلامي ليشمل نفوذ العرب المسلمين الجزر البعيدة والسواحل البيزنطية المتلاحمة لبلاد الشام . ثم جرأتهم فيما بعد وفتحهم للأندلس عن طريق عبورهم البحر الأبيض المتوسط إلى أوروبا .

وتأكيداً على ما سبق فإن معاوية بن أبي سفيان (٤١ - ٦٠/٦٦١ - ٦٧٩) بعد توليه الخلافة استعمل جنادة بن أبي أمية الأدي[٤٩] على البحر وأرسله في سنة ٥٢/٦٧١ إلى جزيرة رودس [٥٠].

وفي سنة ٥٤/٦٧٣ [٥١] أرسله في حملة بحرية مكونة من ٤٠٠٠ مجاهداً و٢٠ مركباً لفتح جزيرة أرواد . ومن التدابير التي اتخذها العرب المسلمون لضمان وصول ونجاح هذه الحملة استخدام الادلاء يحذرونهم مما يتعرضهم في البحر . فقد ضمت الحملة مرافقاً من الروم البيزنطيين من أهل أرواد أسره العرب المسلمون قرب سواحل بلاد الشام واستخدموه ليدلهم ويحذرهم ممن يريد بهم شراً . ولقد نجح جنادة بن أمية ومن معه من العرب المسلمين في فتح الجزيرة وصالحوا أهلها على دفع الجزية ثم عادوا إلى بلاد الشام ظافرين [٥٢]. ومع أن إمارة جنادة لم تستمر لأكثر من ست سنوات [٥٣] إلا أنه اهتم كثيراً بتطوير البحرية الإسلامية وأسهم في توسيع قاعدة الفتوحات الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط . ومن أهم الغزوات البحرية التي أوكل إلى أمير البحر جنادة بن أبي أمية الأزدي القيام بها

والاشراف عليها غزو جزيرة إقريطش (كريت) في سنة ٦٧٣/٥٤ ثم أرسله معاوية مرة ثانية إلى جزيرة رودس [٥٤] الواقعة على الساحل الجنوبي لآسيا الصغرى في سنة ٦٠/ ٦٧٩ بعد أن نكث أهلها العهد الذي بينهم وبين المسلمين .

وممن تولى إمارة البحر في خلافة معاوية بن أبي سفيان عقبة بن عامر الجهنى [٥٥]. فقد ذكر الكندي أن معاوية استعمله على البحر سنة ٦٦٤/٤٤ وأمره أن يسير من مصر إلى جزيرة رودس . وذكر الطبري أن معاوية وجه عقبة في سنة ٦٦٨/٤٨ في حملة بحرية ومعه أهل مصر لكنه لم يحدد وجهة الحملة [٥٦]. كما أشار المقريزي كذلك إلى حملة بحرية إلى جزيرة رودس في سنة ٦٧٢/٥٣ أسند معاوية قيادتها إلى عقبة بن عامر الجهنى[٥٧].

كما أوردت المصادر أسماء عدد من القادة العرب المشهود لهم بالكفاءة العسكرية ممن ولاهم معاوية إمارة البحر نذكر منهم :

- معاوية بن حديج الكندي [٥٨] أول من غزا جزيرة صقلية في أيام معاوية [٥٩].
- موسى بن نصير : ولاه معاوية البحر وأرسله لغزو قبرص حيث بنا فيها حصوناً للمسلمين [٦٠].
- بسر بن أبي أرطأة [٦١] : استعمله معاوية في سنة ٦٦٤/٤٤ على البحر وأرسله في حملة بحرية [٦٢].
- مالك بن هبيرة السكوني [٦٣]. : غزا البحر في سنة ٦٦٨/٤٨ [٦٤].
- يزيد بن شجرة الرهاوي [٦٥] : تولى قيادة أهل الشام في حملة بحرية في شتاء سنة ٦٦٩/٤٩ [٦٦] ، ثم استعمله معاوية مرة أخرى في سنة ٦٧٥/٥٦ [٦٧].
- عقبة بن نافع [٦٨] : غزا البحر في شتاء سنة ٦٦٩/٤٩ ومعه أهل مصر [٦٩].

- فضالة بن عبيد الأنصاري [٧٠] : تولى في سنة ٥٠/ ٦٧٠ قيادة غزوة بحرية [٧١] .
- عمرو بن يزيد الجهنى [٧٢] : غزا البحر في سنة ٦٧٧/٥٨ [٧٣] .

توفي الخليفة معاوية بن أبي سفيان في سنة ٦٧٩/٦٠ وبعد وفاته فتر النشاط البحري الإسلامي في البحر الأبيض المتوسط وخيم الهدوء على الغزوات والحملات البحرية العربية ولا يرجع ذلك فقط إلى أن العرب المسلمين فتحوا معظم الجزر المنتشرة في شرق البحر الأبيض المتوسط ، وهزموا ودمروا الأسطول البيزنطي ، وسيطروا على الملاحة البحرية في حوض البحر المتوسط ، ولكنه يرجع بالزخص إلى الأوضاع الداخلية في الدولة الأموية والمتمثلة بوصول يزيد بن معاوية (٦٠ - ٦٧٩/٦٤ - ٦٨٣) إلى الخلافة ودخوله في صراع مع معارضيه ممن خرجوا عليه . ولقد استمر الفتور البحري الإسلامي في البحر الأبيض المتوسط حتى خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٦٨٤/٨٦ - ٧٠٥) الذي ما أن قضى على الثورات الداخلية حتى وجه اهتمامه نحو البحر فأولى الحملات البحرية عناية واهتمام كبيرين ؛ ولم يغفل عن إعادة سيطرة المسلمين على البحر الأبيض المتوسط وخاصة الجزر التي لم تتثبت فيها بعد أقدام المسلمين والواقعة في غرب البحر الأبيض المتوسط .

استأنف العرب المسلمون نشاطهم البحري بإنشاء دار لصناعة السفن في تونس رغبة منهم في تقوية وتدعيم أسطولهم البحري في غرب البحر الأبيض المتوسط . ويعود الفضل في قيام هذه الصناعة في المغرب العربي إلى الخليفة عبد الملك الذي أمر أخاه عبد العزيز والي مصر بإرسال عدد كبير من أقباط مصر المتمرسين بصناعة السفن إلى تونس كما أمر الوالي حسان بن النعمان أن يبني دار صناعة ويصنع بها المراكب ويجاهد الروم براً وبحراً [٧٤] .

وكان نتيجة ذلك مباشرة العرب المسلمين في سنة ٦٩٦/٧٧ نشاطهم البحري وقيامهم بحملة بحرية انطلقت من تونس وكان يتولى قيادتها والي إفريقية وأمير البحر حسان بن النعمان الغساني [٧٥] . وقد خرجت هذه الحملة لمواجهة الأسطول البيزنطي الذي جاء لاسترداد قرطاجة بعد أن فتحها المسلمون .

ولما تولى موسى بن نصير إفريقية في سنة ٦٩٧/٧٨ سعى لاتخاذ جملة من الإصلاحات والتنظيمات المتعلقة بتطوير القدرات البحرية الإسلامية في بحر إفريقية فأولى صناعة السفن اهتماماً كبيراً وأمر بصناعة ١٠٠ مركب لتطوير الأسطول الإسلامي في تونس ، وربط دار الصناعة التي أسسها حسان بن النعمان بمرفأ على البحر تستخدمه السفن وتلجأ إليه إذا اشتدت الرياح أو كلما دعتها الحاجة إلى ذلك [٧٦] . وقد شهدت هذه الفترة انتصارات بحرية عربية إسلامية متكررة في البحر الأبيض المتوسط لعب أمراء البحر دوراً كبيراً فيها إذ حظيت هذه الوظيفة باهتمام الوالي موسى بن نصير فكان لا يعقدها إلا للمقربين منه والمشهود لهم بالكفاءة والمقدرة .

وفي سنة ٧٠٢/٨٣ انطلقت من مصر حملة بحرية بقيادة الأمير عطاء بن أبي نافع الهذلي ومعه مراكب أهل مصر متوجهة إلى جزيرة سردانية [٧٧] . ويبدو أن هدف الحملة كان ضرب القواعد البحرية البيزنطية المتمركزة في الجزيرة . ولكن نتيجة سوء الأحوال المناخية توقفت الحملة في سوسة في تونس ثم غادرتها بعد ذلك إلى جزيرة صقلية حيث نجحت الحملة في الإغارة على الجزيرة وأصاب المشاركون في الحملة غنائم كثيرة من الذهب والفضة . وفي طريق العودة أصابت الحملة رياح عاصفة أدت إلى غرق الأمير عطاء ومعه عدد كبير من أفراد الحملة [٧٨] . ويلاحظ المتتبع لنشاط المسلمين البحري أن هذه الكارثة كان لها أثر كبير في توقف النشاط البحري الإسلامي في البحر الأبيض المتوسط لفترة استمرت قرابة عامين . ثم ما لبث أن استؤنف بعد ذلك وكان أكثر قوة مما كان عليه من قبل

إذ يشير ابن قتيبة إلى حملة أخرى قامت من تونس سنة ٧٠٤/٨٥ سميت «حملة الأشراف» ، واشترك فيها ما بين تسعمائة إلى ألف مجاهد من أهل الجلد والنكاية والشرف وتولى قيادتها عبد الله بن موسى بن نصير بعد أن أمره والده موسى على البحر وسارت الحملة إلى جزيرة صقلية . وذكر ابن قتيبة أن الحملة أصابت غنائم كثيرة بلغ فيها سهم الرجل ١٠٠ دينار ذهباً [٧٩] .

ولقد أولى موسى بن نصير ركوب البحر اهتماماً كبيراً وشجع الناس وخاصة الأشراف منهم على ركوب البحر والاشتراك في الحملات البحرية تحت إمرته وتحت إمرة ابنه ووعد الناس بالفوز بالغنائم ومما يدل على ذلك ما أشار إليه كتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة حيث يقول «ثم لما كانت خمس وثمانين أمر (موسى) الناس بالتأهب لركوب البحر ، وأعلمهم أنه راكب فيه بنفسه ، فرغب الناس وتسارعوا ، ثم شحن فلم يبق شريف ممن كان معه إلا وقد ركب ، حتى إذا ركبوا في الفلك ، ولم يبق إلا أن يرفع هو ، دعا برمح فعقد لعبد الله بن موسى بن نصير ، وولاه عليهم وأمره ، ثم أمره أن يرفع من ساعته ، وإنما أراد موسى بما أشار من مسيره أن يركب أهل الجلد والنكاية والشرف ، فسميت غزوة الأشراف» [٨٠] .

وممن تولى إمارة البحر في خلافة عبد الملك بن مروان عياش بن أخيل [٨١] حيث قاد في سنة ٧٠٥/٨٦ أهل إفريقية في حملة إلى مدينة سرقوسة [٨٢] أكبر مدن جزيرة صقلية.

وبمجئ الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٧٠٥/٩٦ - ٧١٤) إلى الخلافة في الدولة الأموية شهد النشاط البحري الإسلامي في البحر المتوسط تطوراً هاماً تمثل في مساندة أمراء البحر لقادة الجيوش البرية وحماية تقدمهم والتي بفضلها تحقق النصر للعرب المسلمين

في الأندلس وغيرها من المناطق . فعصر الوليد يعتبر من أزهى العصور العربية الإسلامية إذ تمكن فيه العرب المسلمون من فتح الأندلس في الغرب وفتح السند وبلاد ما وراء النهر في الشرق . ووصلت الجيوش الإسلامية إلى مناطق واسعة وامتدت الحدود الإسلامية لتصل إلى إسبانيا في الغرب وإلى الهند والصين في الشرق . ولعلنا نستنتج من هذا تركيز النشاط البحري الإسلامي على إفريقية وأسطولها في غرب البحر الأبيض المتوسط .

وبناء على ذلك ، أسند موسى بن نصير والي إفريقية في سنة ٨٧/٧٠٥ إمارة البحر إلى ابنه عبد الله وبعثه إلى سردانية حيث وفق في غزو قوله [٨٣] ولما عاد ابنه ولاها موسى لعبد الله بن حذيفة الأزدي وأرسله مرة أخرى إلى سردانية ولقد نجحت الحملة وعادت محملة بالغنائم والسبئ [٨٤] .وفي سنة ٨٩/٧٠٧ عقد موسى بن نصير لواء إمارة البحر على بحر إفريقية لعبد الله بن مرة فركب عبد الله البحر ووصل إلى سردانية ونجح في الإغارة على العديد من مدنها [٨٥] . وفي هذه السنة أمر موسى ابنه عبد الله على البحر وأرسله لغزو جزيرتي ميورقة (الجزيرة الكبرى) ومنورقة (الجزيرة الصغرى) الواقعتين على مقربة من الساحل الإسباني الغربي حيث تمكن من فتحهما وعاد إلى تونس غانماً سالماً [٨٦] .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذه الحملات ومعها الحملات البحرية التي سيرها العرب المسلمون من إفريقية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان كانت ترمي في الأساس إلى اختبار قوة البيزنطيين في غرب البحر الأبيض المتوسط وتمهد السبيل لعبور العرب المسلمين البحر الأبيض المتوسط إلى شبه الجزيرة الإيبيرية .

ويعد خالد بن كيسان من أبرز أمراء البحر في عهد الخليفة الوليد . ويبدو أن نشاطه البحري المتزايد قد أدى إلى وقوعه في الأسر . وقد ذكر الطبري في أحداث سنة ٩٠/٧٠٨

«أن الروم أسروا خالد بن كيسان صاحب البحر ، فذهبوا به إلى ملكهم ، فأهداه ملك الروم إلى الوليد بن عبد الملك»[٨٧] .

ومن تولى إمارة البحر في خلافة الوليد ابنه بشر بن الوليد ، الذي أرسله الخليفة من بلاد الشام إلى جزيرة صقلية فغزاها ثم عاد بقواته إلى دمشق ووصلها بعد وفاة أبيه الوليد في سنة ٧١٤/٩٦ [٨٨] .

وفي خلافة سليمان بن عبد الملك (٩٦ -٧١٤/٩٩ - ٧١٧) شارك أمراء البحر في حصار القسطنطينية ، وأسهموا بخبراتهم إسهاماً كبيراً في تضييق الخناق على الروم ومنع الإمدادات من أن تصلهم من البحر بل تعدى ذلك إلى بث الغارات الاستطلاعية وشنها على السواحل البيزنطية وكذلك تمويل الجيوش البرية بالمؤن والسلاح . ومن أشهر أمراء البحر في عهد الخليفة سليمان بن عبد الملك الأمير عمر بن هبيره الفزاري الذي استعمله الخليفة سليمان على البحر لغزو الروم ثم أرسله إلى القسطنطينية لمساندة الجيش البري الذي كان يقوده مسلمة بن عبد الملك[٨٩] .

وفي خلافة يزيد بن عبد الملك (١٠١ - ٧١٩/١٠٥ - ٧٢٣) غزا بشر بن صفوان والي إفريقية وأمير البحر في ذلك الحين جزيرة صقلية ورجع منها بسبي كثير[٩٠] . ثم استعمل بعد ذلك يزيد بن مسروق اليحصبي على البحر وبعثه من بلاد المغرب في غزوة بحرية إلى سردانية فغزاها يزيد وعاد منها ظافراً سالماً . وفي سنة ٧٢٢/١٠٤ تولى إمارة البحر عمرو بن فاتك الكلبي وغزا في هذه السنة البحر ورجع من غزوته منتصراً[٩١] .

واستمر أمراء البحر العرب المسلمون في مواصلة نشاطهم وجهادهم البحري ضد الروم البيزنطيين في البحر الأبيض المتوسط ، كما وواصلوا شن غزواتهم البحرية من بلاد الشام ومن شمال إفريقية على جزيرتي صقلية وسردانية فغزا أمير البحر محمد بن أبي بكر

مولى بني جمح في سنة ٧٢٤/١٠٦ [٩٢] جزيرتي قرسقة[٩٣] وسردانية من سواحل إفريقية. وفي سنة ٧٣٥/١٠٧ غزا المسلمون جزيرة صقلية من بلاد الشام بقيادة أمير البحر معاوية بن هشام يعاونه ميمون بن مهران [٩٤] .

وفي ٧٢٧/١٠٩ تولى إمارة البحر حسان بن محمد بن أبي بكر فغزا جزيرة سردانية[٩٥] مرة أخرى وعاد منها سالماً . ويذكر الطبري أنه غزا البحر في هذه السنة أيضاً أمير البحر عبد الله بن عقبة الفهري [٩٦] .

وفي سنة ٧٢٩/١١١ استعمل الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥ -٧٢٣/١٢٥ - ٧٤٢) عبد الله بن أبي مريم على البحر وأرسله من بلاد الشام إلى جزيرة صقلية [٩٧] . وفي نفس السنة استعمل عبيدة بن عبد الرحمن والى إفريقية في خلافة هشام بن عبد الملك المستنير بن الحارث على البحر وأرسله في حملة بحرية كبيرة مكونة من ١٨٠ مركباً إلى جزيرة صقلية لمحاربة الروم البيزنطيين . ولكن لسوء الحظ أصابت هذه الحملة في طريق عودتها رياح عاصفة وتعرضت سفن المسلمين للغرق ولم ينج منهم إلا عدد قليل .

ويصف خليفة بن خياط هذه الكارثة فيقول : «وهجم الشتاء فقفل بريح طيبة حت لجج فجاءت ريح عاصف فغرقت مراكبهم فلم يسلم منهم إلا سبعة عشر مركباً» [٩٨] . وقد أدى فشل الحملة إلى معاقبة الوالي لأميرها المستنير بن الحارث وجلده جلداً موجعاً بسبب تأخره في العودة قبل حلول الشتاء [٩٩] .

وعلى الرغم من ذلك نشط العرب المسلمون في غزو البحر واستمرت الغزوات والحملات البحرية يقودها أمراء البحر في مهاجمة الروم البيزنطيين من بلاد الشام ومن موانئ إفريقية . وينقل ابن خياط رواية عن أبي خالد البصري فحواها : إنه في سنة

٧٣٠/١١٢ خرجت من إفريقية حملة بحرية بقيادة الأمير ثابت بن خثيم ووصلت إلى جزيرة صقلية فأصابت الحملة سبايا وغنائم ثم عادت إلى إفريقية سالمة [١٠٠] . ثم تبعتها في العام التالي حملة بحرية أخرى تولى قيادتها عبد الملك بن قطن وتوجهت إلى جزيرة صقلية [١٠١] .

وفي سنة ٧٣٢/١١٤ تناوب على إمارة البحر في إفريقية أميران هما عبد الله بن قطن وعبد الله بن زياد الأنصاري . وعبد الله بن قطن خرج في حملة بحرية إلى جزيرة صقلية . وعبد الله بن زياد توجه إلى جزيرة سردانية . ولقد نجحت الحملتان وعادتا إلى تونس سالمتين ومحملتين بالغنائم [١٠٢] .

على أنه من أبرز الأحداث التي شهدتها السنين الأخيرة من عصر الخليفة هشام بن عبد الملك هي تصدي الروم للحملات البحرية الإسلامية وخروجهم إليها في البحر الأبيض المتوسط وملاحقتهم للسفن الإسلامية وضربها بالنار الإغريقية . كما نجح الروم كذلك في أسر عدد من المجاهدين المسلمين . ومن ذلك خروجهم في سنة ٧٣٣/١١٥ لحملة الأمير بكر بن سويد إلى جزيرة صقلية ورميها بالنار . ولقد أبلى أمراء البحر العرب المسلمون بلاءً حسناً في التصدي للروم وهزيمتهم وتكبيدهم خسائر كبيرة . ويحدثنا خليفة بن خياط عن ذلك في أحداث سنة ٧٣٤/١١٦ ويقول : «وفيها أغزى ابن الحبحاب عثمان بن أبي عبيدة فأصاب ناحية من صقلية وقفل ، فلقيته مراكب الروم في البحر ، فهزمهم الله وأصابوا من المسلمين ، وأسروا ابني عثمان عمرا وسليمان أبا الربيع وعبد الرحمن بن زياد ابن أنعم وأخاه المغيرة بن زياد ، فلم يزالوا في أيدي الروم حتى ولي عبد الرحمن بن حبيب، ففدى ابني عمه وناسا من أسارى المسلمين وعبد الرحمن بن زياد ، وذلك سنة إحدى وعشرين ومائة [١٠٣] .

وحاول الروم توسيع نشاطهم البحري ضد المسلمين فهاجموا مصر في سنة ١١٨/ ٧٣٦. فخرجت لهم من مصر حملة بحرية بقيادة أمير البحر نافع بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع واصطدمت مع سفن الروم في البحر وهزمتهم وأبعدتهم عن السواحل المصرية وكان من نتيجة هذا الهجوم أن أسرت الروم عدداً من المجاهدين المسلمين (١٠٤) .

وفي سنة ٧٣٩/١٢٢ استعمل عبيد الله بن الحبحاب والي إفريقية حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع على البحر وسيره غازياً إلى جزيرة صقلية حيث وصل الجزيرة وأرسل ابنه عبد الرحمن إلى مدينة سرقوسة فهزم أهلها وصالحهم على دفع الجزية (١٠٥) .

وممن تولوا إمارة البحر في مرحلة الضعف في البحرية الأموية الأسود بن بلال المحاربى الذي استعمله الوليد بن يزيد (١٢٥ - ٧٤٢/١٢٦ - ٧٤٣) على البحر وبعثه في سنة ٧٤٢/١٢٥ في حملة بحرية إلى جزيرة قبرص وأمره أن يخير أهلها بين العيش في جوار المسلمين في بلاد الشام أو العيش في بلاد الروم فانقسم الناس ، منهم من اختار المسلمين فنقلوا إلى بلاد الشام ومنهم من اختار بلاد الروم فنقلهم الأسود بن بلال إلى هناك(١٠٦) . وللأسف لم نتمكن من العثور على معلومات عن الأسباب التي دفعت العرب المسلمين إلى إخلاء الجزيرة لكن يمكن الاستنتاج بأنها كانت أسباباً أمنية أو ربما بسبب الفتن وتردى الأوضاع السياسية والعسكرية الداخلية في الدولة الأموية في ذلك الوقت وعدم قدرة السلطة الأموية على تأمين الحماية اللازمة لسكان الجزيرة .

الخاتمة

لقد تمخضت هذه الدراسة عن نتائج جديرة بالاهتمام لأنها تبين بشكل واضح وجلي الدور الذي أداه أمراء البحر في تقوية النفوذ البحري للدولة الأموية ، وتقيم السياسة البحرية التي اتبعها الخلفاء الأمويون في تعيين واستعمال أمراء البحر ويمكن تلخيص أبرز هذه النتائج على النحو التالي :

١- مرت إمارة البحر عند العرب المسلمين بخمس مراحل مختلفة .

المرحلة الأولى : هي مرحلة النشوء والتطور وقد بدأت هذه المرحلة في عصر الخليفة عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣/٦٣٤ - ٦٤٣) رضي الله عنه . وتميزت هذه الفترة بتحفظ الخليفة وتردده في ركوب الجيوش الإسلامية البحر خوفاً على أرواح المسلمين . ومع ذلك فقد ظهر عدد من القادة والأمراء ممن كان لهم فضل السبق في قيادة الحملات الإسلامية المبكرة ذات الإمكانيات المتواضعة ، ومواجهة الأساطيل الساسانية في الخليج العربي ، والأساطيل البيزنطية في شرق البحر المتوسط ، وبسط سيادة المسلمين على سواحل بلاد الشام ومصر .

المرحلة الثانية : هي مرحلة النشاط والقوة واستمرت من سنة ٢٤/٦٤٤ حتى سنة ٣٥/٦٥٥ حيث أسهم فيها أمراء البحر في توسيع نفوذ الدولة العربية الإسلامية في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط وهزيمة الأسطول البيزنطي وإضعافه ، وكان يرافق الأمراء في غزواتهم المبكرة من بلاد الشام ومصر زوجاتهم وذلك حتى يهونوا على جندهم الخوف من البحر ويشجعونهم على ارتياده .

المرحلة الثالثة : وكانت مرحلة التفوق واستمرت من سنة ٤١/ ٦٦٠ وحتى سنة ٦٧٩/٦٠ وتمثلت ، أولاً بتكثيف أمراء البحر الحملات البحرية وتوسيع قاعدة الفتوح الإسلامية لتشمل الجزر القريبة من سواحل بلاد الشام مثل جزيرة قبرص وجزيرة أرواد وجزيرة رودس ، وثانياً بالدور الكبير الذي لعبه أمراء البحر في الحفاظ على هذه الجزر والاستماتة في سبيل الدفاع عنها .

المرحلة الرابعة : وهي مرحلة انتقال النشاط البحري الإسلامي إلى غرب البحر المتوسط (٦٥ - ١١٤/٦٨٤ - ٧٣٢) حيث نجح أمراء البحر الأمويون في تأمين النفوذ العربي الإسلامي في شمال إفريقية عن طريق شن حملات بحرية متكررة من بلاد الشام ومن إفريقية على القواعد البحرية البيزنطية المتمركزة في جزيرتي صقلية وسردانية الأمر الذي مهد السبيل لاستكمال العرب المسلمين لفتح المغرب ومن ثم فتح الأندلس .

المرحلة الخامسة : هي مرحلة الضعف والتي بدأت من سنة ١١٥/٧٣٣ واستمرت سنة ١٣١/٧٤٨ وتميزت بالمواجهة مع الروم البيزنطيين الذين أخذوا يتعرضون للسفن الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط في الوقت الذي كانت تشهد فيه الدولة الأموية حالة من التداعي والانهيار السياسي الداخلي . وبالرغم من ذلك فقد تمكن أمراء البحر العرب المسلمون درء الخطر البيزنطي ، ونجحوا في هزيمة الأسطول البيزنطي في غرب البحر الأبيض المتوسط وأوقفوا توغله .

٢ - استحدثت وظيفة أمير البحر في عصر الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه وأول من تولاها عبد الله بن قيس الجاسى وكان ظهورها مرافقاً لنشاط العرب المسلمين في البحر الأبيض المتوسط واختص بها أهل الشام ومصر والمغرب العربي والأندلس . ولم تستخدم هذه التسمية عند غيرهم من العرب المسلمين .

٣ - كانت وظيفة أمير البحر في بلاد الشام ومصر وظيفة عسكرية ثابتة ومحددة مثل غيرها من الوظائف الأخرى كوظيفة صاحب الشرطة وصاحب البريد وصاحب الخراج ، أما في شمال إفريقية والأندلس فكانت وظيفة أمير البحر وظيفة غير دائمة حيث يتولى قيادتها الوالي أو من ينوب عنه ويتم تعيين أمراء البحر عند الضرورة وخاصة في أثناء تجهيز الحملات البحرية للغزو الخاطف والسريع ضد الروم البيزنطيين في البحر الأبيض المتوسط .

٤ - بعد أن فتح العرب المسلمون إفريقية تقاسم أهلها من أهل الشام وأهل مصر قيادة الأساطيل الإسلامية في البحر المتوسط فكان يتولى قيادة أهل الشام أمير من الشام ويتولى قيادة أهل مصر أمير من أهلها ويقود أهل إفريقية (تونس) أمير للبحر من إفريقية وبذلك كثف العرب المسلمون من غزواتهم وحملاتهم البحرية ضد الروم البيزنطيين في الحوضين الشرقي والغربي من البحر الأبيض المتوسط .

٥ - كان لنشاط أمراء البحر في العصر الأموي وحملاتهم المتكررة منذ خلافة معاوية على جزيرتي صقلية وكريت في البحر الأبيض المتوسط أبلغ الأثر في إضعاف تحصينات الروم وقواتهم الدفاعية في هذه الجزر الأمر الذي مهد السبيل للعرب المسلمين فيما بعد لفتح جزيرة صقلية سنة ٢١٢/٨٢٧ وجزيرة كريت سنة ٢٣٠/٨٤٤ .



الهوامـــش

١ - الأزهري : أبو منصور محمد بن أحمد (ت . ٩٨٠/٣٧٠) : تهذيب اللغة ، ج ١٥ ، تحقيق : عبد السلام هارون ، ١٥ جزءاً ، مصر ، مكتبة الخانجي ، ٦٤ - ١٩٦٧ ، ص ٢٧٩ .

٢ - ابن منظور:محمد بن مكرم بن علي (ت .١٣١١/٧١١) لسان العرب المحيط ،مج ، {أعاد بناءه علي الحرف الأول من الكلمة :يوسف خياط ، الطبعة الأولي ،٧ مجلدات ، بيروت ، دار الجليل ،١٩٨٨ ،ص ٩٦-٩٩.

٣ - مو نتجومري وات ، فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، ترجمة : حسين أحمد أمين ، بيروت ، دار الشروق ، ١٩٨٣ ، ص ١١٦ .

٤ - سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت . ٩٧٠/٣٦٠) ، المعجم الصغير ، تقديم وضبط : كمال يوسف الحوت ، جزأن ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٨٦ ، ص ١١٢ ؛ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت . ١٤٠٤/٨٠٧) ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، ج ٥ ، ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، دون تاريخ ، ص ٢٨١ ؛ المتقي الهندي (ت . ٩٧٥/ ١٥٦٧) ، منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، ج ٢ ، ٦ أجزاء ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣ ، ص ٢٧٦ .

٥ - أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت . ٨٨٨/٢٧٥) ، سنن أبو داود ، ج ٣ ، ٥ أجزاء ، تركيا ، ١٩٨١ ، ص ١٣ .

٦ - أبو داود ، سنن أبو داود ، ج ٣ ، ص ١٦ .

٧ - ابن ماجة : أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت . ٨٨٨/٢٧٥) ، سنن ابن ماجة ، ج ٢ ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، جزءان ، تركيا ، ١٩٨١ ، ص ٩٢٨ .

٨ - صحف البلاذري هذا الاسم والصواب هو : عرفجة بن هرثمة بن عبد العزى بن زهير بن ثعلبة بن عمرو . للمزيد انظر ابن حزم الأندلسي : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت . ٤٥٦/ ١٠٦٣) ، جمهرة أنساب العرب ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٨٢ ، ص ٣٦٧ ؛ ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن ، علي بن أبو الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم

(ت . ١٢٣٢/٦٣٠) ، أسد الغابة في معرفة الصحابة ، مج ٤ ، تحقيق : محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، ٧ أجزاء ، مصر ، دار الشعب ، ١٩٧٠ ، ص ٢٣ .

٩ - البلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر (ت . ٨٩٢/٢٧٩) فتوح البلدان ، تحقيق : عبد الله وعمر أنيس الطباع ، بيروت ، مؤسسة المعارف ، ١٩٨٧ ، ص ٥٤٤ .

١٠- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد (ت . ١٤٠٥/٨٠٨) تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، مج ١ ، ٧ مجلدات ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٢ ، ص ٢٦٦ .

١١- الطبري : محمد بن جرير (ت . ٨٢٥/٢١٠) ، تاريخ الطبري المسمى تاريخ الرسل والملوك ، مج ٤ ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ،١١ جزءاً ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٨٧، ص ٧٩.

١٢- ياقوت لا يوافق ما جاء في رواية البلاذري ويقول : «افتتحها عثمان بن أبي العاصي الثقفي أيام عمر بن الخطاب لما أراد غزو فارس في البحرين مر بها في طريقه ...» للمزيد انظر ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله (ت . ١٢٢٨/٦٢٦) ، معجم البلدان ، ج ٢ ، ٥ أجزاء ، بيروت ، دار إحياء التراث ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٩ .

١٣- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٥٤٤ .

١٤- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٦٠٧ .

١٥- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٠٨ ؛ الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٥٨ - ٢٦٢ ؛ الكوفي : أبو محمد بن أعثم (ت . ٩٢٧/٣١٤) ، الفتوح ، مج ١ ، ٨ أجزاء ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦ ، ص ٣٤٧ - ٣٥١ ؛ ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن ، علي بن أبو الكرم محمد بن محمد عبد الكريم (ت . ١٢٣٢/٦٣٠) ، الكامل في التاريخ ، مج ٣ ، تحقيق: كارلوس تورنبيرج ، ١٣ مجلداً ، ليدن ، ١٨٧١ ، ص ٩٥ - ٩٧ ؛

Robert Browning, The Byzantaine Empire, (Weidenfels and Nicolson, London) 1980, p. 47 . Ostrogorsky, History of the Byzantine State, trans : joan Hussey, (Basil Blackwell, Oxford) 1968, p. 116 .

١٦- النواتية هم الملاحون الذين يقودون السفن في البحر ، انظر ابن منظور ، لسان العرب ، مج ٦، ص ٧٣٨ .

١٧- الشواني : السفن الحربية الكبيرة للمزيد انظر ، درويش النخيلي ، السفن الإسلامية على حروف المعجم ، جامعة الاسكندرية ، ١٩٧٤ ، ص ٨٣ .

١٨- ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، مج ١ ، ص ٢٦٦ .

١٩- يعرف أيضاً بعبد الله بن قيس الفزاري والأنصاري للمزيد انظر ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت . ١١٧٥/٥٧١) ، تاريخ مدينة دمشق ، مج ٣٨ ، تحقيق : سكينة الشهابي ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٩٨٦ ، ص ١٦ - ١٨ .

٢٠- تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٦٠ ؛ وانظر أيضاً ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٩٧ .

٢١- أحمد بن حنبل (ت . ٨٥٥/٢٤١) مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ج ٥ ، ٦ أجزاء ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣ ، ص ٤١٣ ؛ ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، مج ٣٨ ، ص ١٦.

٢٢- ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، مج ٣٨ ، ص ١٨.

٢٣ - عند ابن الأثير في الكامل (المرفإ) .

٢٤- الغمرات هي الشدائد وهو مثل للأغلب العجلي يضرب في احتمال الأمور العظام والصبر عليها . انظر الميداني : أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت . ١١٤٤/٥٣٩) ، مجمع الأمثال، ج٢ ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ٤ أجزاء ، مصر ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ص ٤١٥ .

٢٥- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٦١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٩٧ .

٢٦- لم نوفق في العثور على اسم الخليفة العباسي والغالب أنه المقتدر بالله (٢٩٥ - ٩٠٧/٣٢٠ - ٩٣٢) .

٢٧- الماوردي : أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت . ١٠٥٨/٤٥٠) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ ، ص ٤٣ .

٢٨- للمزيد انظر أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت . ١٠٦٥/٤٥٨) ، الأحكام السلطانية ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ ، ص ٢٨ - ٥١ .

٢٩- للمزيد انظر الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٧ - ٣٩ ؛ أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٩ - ٥١ ؛ ابن أعثم الكوفي ، مج ١ ، ص ٣٥٠ ؛ قدامة بن جعفر (ت . ٩٣٩/٣٢٨) ، الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتعليق : محمد حسين الزبيدي ، بغداد ، دار الرشيد ، ١٩٨١ ، ص ٤٧ - ٥٠ ؛ ابن جماعة الحموي : بدر الدين بن أبي إسحاق إبراهيم بن سعد الله (ت . ١٣٣٢/٧٣٣) ، مستند الأجناد في آلات الجهاد ومختصر فضل الجهاد ، بغداد ، دار الوطنية للتوزيع والإعلان ، ١٩٨٣ ، ص ٣٥ - ٥٢ .

٣٠- الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٧ ؛ أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء ، الأحكام السلطانية، ص ٣٩

٣١- ابن جماعة ، مستند الأجناد ، ص ٤٥ .

٣٢- الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٧ .

٣٣- الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٨ .

٣٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ج ٥ ، ص ٤١٣ .

٣٥- ابن أعثم الكوفي ، الفتوح ، مج ١ ، ص ٣٥٠ .

٣٦- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، ص ٤٧ .

٣٧- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، ص ٤٨ .

٣٨- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٦١ .

٣٩- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، ص ٤٩ .

٤٠- العباسي : الحسن بن عبد الله (ت . ١٣١٠/٧١٠) ، آثار الأول في ترتيب الدول ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨٩ ، ص ٢٧٠ - ٢٧٣ .

٤١- خليفة بن خياط : أبو عمر خليفة بن خياط العصفري (ت . ٨٥٤/٢٤٠) ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق : أكرم ضياء العمري ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٧ ، ص ١٥٩ .

٤٢- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٦٢ .

٤٣- الحميري : محمد بن عبد المنعم (ت . ١٣٢٦/٧٢٧) ، الروض المعطار في خبر الأقطار ، تحقيق: إحسان عباس ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ١٩٨٤ ، ص ١٥ .

٤٤- يختلف المؤرخون في تاريخ هذه الموقعة فالبعض منهم يرى أنها وقعت في سنة ٦٥١/٣١ بينما يعتقد البعض الآخر أنها كانت في ٤٥٤/٣٤ . انظر خليفة بن خياط ، تاريخ بن خياط ، ١٦٨؛ المنبجي : أغابيوس قسطنطين (من القرن ٤/ ١٠) ، المنتخب من تاريخ المبجي ، تحقيق : عبد السلام تدمري ، لبنان ، دار المنصور ، ١٩٨٦ ، ص ٥٩ - ٦١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ١٧١ .

٤٥- يختلف المؤرخون في سبب تسميتها بذات الصواري فيرجع البعض سبب التسمية إلى كثرة صواري السفن في هذه المعركة بينما يرى البعض الآخر ذات الصواري اسم المكان الذي قامت فيه المعركة ، كما يختلف المؤرخون كذلك في تحديد مكان المعركة والذي هو في الغالب قرب الساحل التركي الجنوبي أمام منطقة Lycia وبالقرب من موضع يسمى Phoenix للمزيد انظر ، ارشيبالد لويس ، القوى البحرية والتجارة في حوض البحر المتوسط ، ترجمة : أحمد محمد عيسى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٩١ ؛ محمد جمال الدين علي محفوظ ، فجر البحرية الإسلامية ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٩٧ ، ص ٥١ - ٥٥ ؛ إبراهيم العدوي ، قوات البحرية العربية في مياه البحر المتوسط ، مصر ، نهضة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ٤٦ .

٤٦- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٤ ، ص ٢٩٠ .

٤٧- ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ١١٨ .

٤٨- ابن عبد الحكم : أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت . ٨٥٦/٢٤٢) ، فتوح مصر وأخبارها ، تحقيق : شارلز توري ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، ١٩٩١ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

٤٩- في أسد الغابة : جنادة ، بالهاء ، هو جناد ، بن أبي أمية الأزدي ، ثم الزهراني ، واسم أبي أمية مالك ، .... وكان جنادة بن أبي أمية على غزو الروم في البحر لمعاوية ، زمن عثمان رضي الله عنه إلى أيام يزيد ، إلا ما كان من أيام الفتنة وشتا في البحر سنة ٦٧٨/٥٩ . للمزيد عن سيرته انظر ؛ ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ١ ، ص ٣٥٣ ؛ ابن منظور : محمد بن مكرم (ت . ١٣١١/٧١١) مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، ج ٦ ، تحقيق : محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة ، دمشق ، دار الفكر ، ١٩٨٤ ، ص ١١٨ - ١٢٠ .

٥٠- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٣٣٠ ، ويذكر ابن الأثير أن فتح جزيرة رودس كان في سنة ٦٧٢/٥٣ ، انظر الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٩٣ .

٥١- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٣٣٠ ، الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٩٣ ؛ ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

٥٢- ابن أعثم الكوفي ، الفتوح ، مج ١ ، ص ٣٦٧ .

٥٣- يروي أحمد بن حنبل عن مجاهد قال كان جنادة بن أبي أمية أميراً علينا في البحر ست سنن ...»؛ انظر المسند ، ج ٥ ، ص ٤٣٤ .

٥٤- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٣٣٠ ، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

٥٥- هو عقبة بن نافع بن عبس بن عمرو بن عدي الجهني ويكنى أبا حماد ، من صحابة الرسول أسلم بعد قدوم النبي ﷺ إلى المدينة وعاش في المدينة المنورة ولما ولاه معاوية مصر سار إليها وسكنها ، وتوفي بمصر سنة ٦٧٧/٥٨ . للمزيد انظر ترجمته عند ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٤، ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت . ٨٨٩/٢٧٦) ، المعارف، تحقيق : ثروت عكاشة ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٨١ ، ص ٢٧٩ .

٥٦- محمد بن يوسف الكندي (ت . ٩٦١/٣٥٠) ، كتاب الولاة وكتاب القضاة ، تحقيق : رفن كست، بيروت ، مطبعة الأباء اليسوعيين ، ١٩٨٠ ، ص ٣٧ - ٣٨ ؛ الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٣١ .

٥٧- المقريزي : تقي الدين أبو العباس بن علي (ت . ١٤٤١/٨٤٥) ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، ج ٢ ، جزءان ، بيروت ، دار صادر ، دون تاريخ ، ص ١٩٠ .

٥٨- قال ابن الأثير : معاوية بن حديج بن جفنة السكوني ، وقيل الخولاني ، غزا إفريقية ثلاث مرات، فأصيبت عينه في إحداها ، وقيل غزا الحبشة مع ابن أبي سرح ، فأصيبت هناك . للمزيد انظر ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

٥٩- البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٣٢٩ .

٦٠- ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، مخطوط مصور ، ج ١٧ ، الأردن ، دار البشير ، دون تاريخ، ص ٤٠٧ .

٦١- هو عمرو بن عويمر بن عمران ويكنى أبا عبد الرحمن ، ولد قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين ، اشترك في فتح مصر ورافق جنادة بن أبي أمية في غزواته البحرية وتوفي بالمدينة أيام معاوية ، وقيل بالشام أيام عبد الملك بن مروان . انظر ، ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ١ ، ص ٢١٣ - ٢١٤.

٦٢- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢١٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٤٠ .

٦٣- هو مالك بن هبيرة بن خالد الكندي السكوني ، كان أميراً لمعاوية على الجيوش للمزيد انظر ؛ ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٥ ، ص ٥٤ .

٦٤- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٣١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٥٧ .

٦٥- هو يزيد بن شجرة الرهاوي نسبة إلى قبيلة رهاء المتفرعة من مذحج ، نزل الشام واستعمله معاوية على الجيوشالإسلامية البرية والبحرية واستشهد في غزوة ضد الروم سنة ٦٧٤/٥٥ وقيل سنة ٦٧٧/٥٨ . للمزيد انظر : ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٥ ، ص ٤٩٥ .

٦٦- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٣٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٥٨ .

٦٧- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٣٠١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٥٠٣ .

٦٨- هو عبة بن نافع بن عبد القيس بن لقيط بن عامر بن أمية القرشي الفهري ، ولاه عمرو بن العاص إفريقية لما كان على مصر فسار إليها وفتح أجزاء كبيرة منها كما فتح بلاد البربر ، وأسس مدينة القيروان في خلافة معاوية ، وإلى عقبة يعود الفضل في فتح السوس الأقصى . توفي عقبة في سنة ٦٨٢/٦٣ . للمزيد انظر : ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٤ ، ص ٦٠ .

٦٩- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٣٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٥٨ .

٧٠- هو فضالة بن عبيد بن ناقد بن قيس بن صهيب الأنصاري الأوسي العمري ، صاحبي جليل أسلم قبل معركة أحد ، شهد مع الرسول ﷺ معركة أحد والمعارك التي بعدها ، ولما فتحت بلاد الشام انتقل إليها وأقام فيها وتولى القضاء في دمشق ثم استعمله معاوية على البحر وأرسله لغزو الروم في البحر الأبيض المتوسط . توفي فضالة في سنة ٦٧٢/٥٣ . للمزيد انظر ؛ ابن الأثير ، أسد الغابة ، مج ٤ ، ص ٣٦٤ .

٧١- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٢٣٤ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٤٦١ .

٧٢- لم نعثر على ترجمة له في المصادر الإسلامية المتوفرة بين أيدينا .

٧٣- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، ص ٣٠٩ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مج ٣ ، ص ٥١٥ .

٧٤- البكري : عبد الله بن عبد العزيز (ت . ١٠٩٤/٤٨٧) ، المسالك والممالك ، ج ٢ ، تحقيق : أدريان فان ليوفن وأندري فيري ، جزءان ، تونس ، بيت الحكمة ، ١٩٩٢ ، ص ٦٩٥ ؛ الحميري، الروض المعطار ، ص ٢٦٦ .

٧٥- اليعقوبي : أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت . ٨٩٧/٢٨٤) ، تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ، تحقيق : هوتسمان ، جزءان ، ليدن ، ١٩٦٩ ، ص ٣٣٧ .

٧٦- ابن قتيبة : زبو محمد عبد الله بن مسلم ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، جزءان ، قم ، منشورات الشريف الرضي ، ١٩٦٩ ، ص ٧٠ .

٧٧- سردانية في المصادر العربية القديمة وهي جزيرة سردينيا الفرنسية حالياً وتقع في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط للمزيد عن هذه الجزيرة انظر ؛ ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .

٧٨- ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٧٠ .

٧٩- ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٧١ .

٨٠- ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٧٠ - ٧١ .

٨١- ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٧١ ؛ ابن عذاري المراكشي : أبو عبد الله محمد (كان حيا سنة ١٣٢١/٧١٢) ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج ١ ، تحقيق ومراجعة : ج. س . كولان و إ. ليفي بروفنسال ، ٤ أجزاء ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٨٣ ، ص ٤٢ . .

٨٢- للمزيد عن مدينة سرقوقسة انظر ؛ ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج ٣ ، ص ٢١٤ .

٨٣- لم أوفق في العثور عليها في المصادر المعنية بتاريخ جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا والغالب أنها مدينة من مدن سردانية .

٨٤- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٠٠ .

٨٥- ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٧١ ؛ وذهب ياقوت إلى أن فتحها كان في سنة ٩٢هـ وهو على ما يبدو تاريخ استقرار العرب المسلمين فيها . انظر ، ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .

٨٦- خليفة بن خياط ، ص ٣٠٢ .

٨٧- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٦ ، ص ٤٤٢ ؛ وديع فتحي عبد الله ، العلاقات السياسية بين بيزنطة والشرق الأدنى الإسلامي ، الاسكندرية ، مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٩٠ ، ص ٧٩ .

٨٨- اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ٣٥٠ ؛ الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٦ ، ص ٤٩٥ .

٨٩- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٢، ص ٥٢٣ ، ٥٣٠ ؛ خليفة بن خياط ، ص ٣١٤ - ٣١٥ ؛ اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ، ص ٣٥٩ ، الويري : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت . ١٣٣٢/٧٣٣) ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج ٢١ ، ٣١ جزءاً ، مصر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، دون تاريخ ، ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، الإمبراطور قسطنطين السابع بورفيروجنيتوس ، إدارة الإمبراطورية البيزنطية ، عرض وتحليل وتعليق : محمود سعيد عمران ، بيروت ،دار النهضة العربية ، ١٩٨٠ ، ص ٨٧ ؛

A.A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, 2 vol, (The University of Wisconsin Press, Milwaukee) 1978, p. 236 .

٩٠- المراكشي ، البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٤٩ ؛ وقارن مع النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢١ ، ص٤٠٧.

٩١- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٢٨ - ٣٣٠ .

٩٢- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٦٦ .

٩٣- جاء في الهامش في تاريخ خليفة بن خياط أن «قرسقة : هي جزيرة قورسيقا الآن ، وهي وسردانية جزيرتان متقابلتان في البحر المتوسط» . انظر ، ، ص ٣٦٦ .

٩٤- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٧، ص ٤٠ ؛ النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢١ ، ص ٤٠٦ .

٩٥- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٣٩ .

٩٦- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٧، ص ٤٦ ؛ النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢١ ، ص ٤٠٦ .

٩٧- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٧، ص ٦٧ ؛ النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢١ ، ص ٤١٤ .

٩٨- تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٤١ .

٩٩ - ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، ص ٢١٦ .

١٠٠- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٤٣ .

١٠١- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٤٥ .

١٠٢- خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٣٩ .

١٠٣- تاريخ خليفة بن خياط ، ص ٣٤٧ ؛ انظر أيضاً ابن الأثير ، الكامل ، مج ٥ ، ١٩١ .

١٠٤- الكندي ، كتاب الولاة وكتاب القضاة ، ص ٧٩ - ٨٠ ؛ المقريزي ، كتاب المواعظ والاعتبار ، مج ١ ، ص ٣٠٣ .

١٠٥- ابن الأثير ، الكامل ، مج ٥ ، ١٩١ .

١٠٦- الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ ؛ وانظر أيضاً المنبجي ، المنتخب من تاريخ المنبجي، ص ٩٥ .

المصادر والمراجع

أولاً : المصـــادر

- ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن ، علي بن أبو الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم (ت . ٦٣٠/ ١٢٣٢) ، **الكامل في التاريخ** ، تحقيق : كارلوس تورنبيرج ، ١٣ مجلداً ، (ليدن ، ١٨٧١) .

- ـــــــــ : **أسد الغابة في معرفة الصحابة** ، تحقيق : محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، ٧ أجزاء ، الطبعة الأولى ، (دار الشعب ، مصر ، ١٩٧٠) .

- ابن جماعة الحموي : بدر الدين بن أبي إسحاق إبراهيم بن سعد الله (ت . ١٣٣٢/٧٣٣) ، **مستند الأجناد في آلات الجهاد ومختصر فضل الجهاد** ، الطبعة الأولى ، (دار الوطنية للتوزيع والإعلان، بغداد ، ١٩٨٣) .

- ابن حزم الأندلسي : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت . ١٠٦٣/٤٥٦) ، **جمهرة أنساب العرب** ، تحقيق : عبد السلام هارون ، الطبعة الخامسة ، (دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٢) .

- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد (ت . ١٤٠٥/٨٠٨) ، **تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** ، ٧ أجزاء، الطبعة الأولى ، (دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢) .

- ابن سعد : محمد بن سعد بن منيع البصري (ت . ٨٤٤/٢٣٠) ، **الطبقات الكبرى** ، ٩ أجزاء ، (دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ) .

- ابن عبد الحكم : أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت . ٨٥٦/٢٤٢) ، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق : شارلز توري ، (مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩١) .

- ابن عذاري المراكشي : أبو عبد الله محمد (كان حياً سنة ١٣٢١/٧١٢) ، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** ، تحقيق ومراجعة : ج . س . كولان و إ. ليفي بروفنسال ، ٤ أجزاء ، الطبعة الثالثة ، (دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٨٣) .

- ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت . ١١٧٥/٥٧١) ، **تاريخ مدينة دمشق** ، تحقيق : سكينة الشهابي ، المجلد الثامن والثلاثون ، (مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٨٦) ؛ المجلد السابع عشر ، مخطوط مصور ، (دار البشير ، الأردن ، دون تاريخ) .

- ابن قتيبة الدينوري : أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت . ٨٨٩/٢٧٦) ، **الإمامة والسياسة** ، (منسوب لابن قتيبة) ، جزءان ، الطبعة الأخيرة ، (منشورات الشريف الرضي ، قم ، ١٩٦٩) .

- ــــــــ : **المعارف** ، تحقيق : ثروت عكاشة ، الطبعة الرابعة ، (دار المعارف ، مصر ، ١٩٨١) .

- ابن ماجه : أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت . ٨٨٨/٢٧٥) ، **سنن ابن ماجه** ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، جزءان ، (تركيا ، ١٩٨١) .

- ابن منظور : محمد بن مكرم بن علي (ت . ١٣١١/٧١١) ، **لسان العرب المحيط** ، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة : يوسف خياط ، الطبعة الأولى ، ٧ مجلدات ، (دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨) .

- ــــــــ : **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر** ، تحقيق : سكينة الشهابي ، الجزء الثالث عشر ، (دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٩) .

- أبو داود : سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت . ٨٨٨/٢٧٥) ، **سنن أبي داود** ، ٥ أجزاء ، (تركيا ، ١٩٨١) .

- أبو يعلي الفراء الحنبلي : محمد بن الحسين (ت . ١٠٦٥/٤٥٨) ، **الأحكام السلطانية** ، (دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣) .

- أحمد بن حنبل : (ت . ٨٥٥/٢٤١) ، **مسند الإمام أحمد بن حنبل** ، ٦ أجزاء ، (المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣) .

- الأزهري : أبو منصور محمد بن أحمد (ت . ٣٧٠/ ٩٨٠) ، **تهذيب اللغة** ، ، تحقيق : عبدالسلام هارون ، ١٥ جزءاً ، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر ، ٦٤ - ١٩٦٧) .

- البخاري : محمد بن اسماعيل (ت .٢٥٦/٨٦٩) ، **صحيح البخاري** ، ٨ أجزاء ، (استنبول ، ١٩٨١) .

- البكري : عبد الله بن عبد العزيز (ت . ٤٨٧/١٠٩٤) ، **المسالك والممالك** ، تحقيق : أدريان فان ليوفن وأندري فيري ، جزءان ، الطبعة الأولى ، (بيت الحكمة ، تونس ، ١٩٩٢) .

- البلاذري : أبو العباس ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت . ٢٧٩/٨٩٢) ، **فتوح البلدان** ، تحقيق : عبد الله وعمر أنيس الطباع ، الطبعة الأولى ، (منشورات مؤسسة المعارف ، بيروت ، ١٩٨٧) .

- الحميري : محمد بن عبد المنعم (ت . ٧٢٧/١٣٢٦) ، **الروض المعطار في خبر الأقطار** ، تحقيق : إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، (مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٨٤) .

- خليفة بن خياط : أبو عمر بن خياط العصفري البصري (ت . ٢٤٠/٨٥٤) ، **تاريخ ابن خياط** ، تحقيق :أكرم ضياء العمري ، الطبعة الثانية ، (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧) .

- الرقيق القيرواني :أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم (ت . القرن الخامس الهجري) ،تاريخ إفيرقية والمغرب ، تحقيق : المنجي الكعبي ، (رفيق السقطي ،تونس ، ١٩٦٨) .

- الطبري : محمد بن جرير (ت . ٢١٠/٨٢٥) ، **تاريخ الطبري المسمى تاريخ الرسل والملوك** ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ١١ جزءاً ، الطبعة الخامسة ، (دار المعارف ،مصر ، ١٩٨٧) .

- العباسي :الحسن بن عبد الله (ت . -٧١٠/ ١٣١٠) ، **آثار الأول في ترتيب الدول** ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، الطبعة الأولى ، (دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٩) .

- قدامة بن جعفر : (ت . ٣٢٨/٩٣٩) ،الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتعليق : محمد حسين الزبيدي ، (دار الرشيد ، بغداد ، ١٩٨١) .

- قسطنطين السابع بورفيروجنيتوس (ت . ٩٥٩) **إدارة الإمبراطورية البيزنطية** ، عرض وتحليل وتعليق : محمود سعيد عمران ، (دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠) .

- الكوفي : أبو محمد بن أعثم (ت . ٩٢٧/٣١٤) ، **الفتوح** ، ٨ أجزاء ، الطبعة الأولى ، (دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦) .

- الماوردي : أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت . ١٠٥٨/٤٥٠) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، الطبعة الأولى ، (دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥) .

- المقريزي : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت . ١٤٤١/٨٤٥) ، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** ، جزءان ، طبعة بالأوفست (دار صادر ، بيروت ، دون تاريخ) .

- المنبجي : أغابيوس قسطنطين (من القرن ٤/ ١٠) ، **المنتخب من تاريخ المنبجي** ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، الطبعة الأولى ، (دار المنصور ، لبنان ، ١٩٨٦) .

- الميداني : أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت . ١١٤٤/٥٣٩) ، **مجمع الأمثال** ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ٤ أجزاء ،(عيسى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٧٧) .

- النويري : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت . ١٣٣٢/٧٣٣) ، **نهاية الأرب في فنون الأدب** ، ٣١ جزءاً ، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، مصر ، دون تاريخ) .

- ياقوت الحموي : شهاب الدين أبو عبد الله (ت . ١٢٢٨/٦٢٦) ، **معجم البلدان** ، ٥ أجزاء ، الطبعة الأولى (دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٧٩) .

- اليعقوبي : أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت . ٨٩٧/٢٨٤) ، **تاريخ اليعقوبي** ، تحقيق :هوتسما ، جزءان ، الطبعة الثانية ، (ليدن ، ١٩٦٩) .

ثانياً : المراجـــع :

- بركات : وفيق ، **فن الحرب البحرية في التاريخ العربي الإسلامي** ، (منشورات معهد التراث العلمي العربي ، جامعة حلب ، ١٩٩٥) .

- جرونفيل : فريمان) ، **التقـويمان الهجـري والميلادي** ، ترجمة : حسام محيي الدين الألوسي ، الطبعة الثانية ، (مطبعة الجمهورية ، بغداد ، ١٩٨٦) .

- الجنابي : خالد جاسم ، **تنظيمات الجيش العربي الإسلامي في العصر الأموي** ، الطبعة الثانية (دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٩٨٦) .

- حميد الله : محمد ، **مجموعة الوثائق في العهد النبوي والخلافة الراشدة** ، الطبعة السادسة ، (دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٧) .

- حماش : نجدت) ، **الشام في صدر الإسلام ، (من الفتح حتى سقوط خلافة بني أمية)** ، (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٧) .

- الدقدوقي : وفيق ، **الجندية في عهد الدولة الأموية** ، (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥) .

- الدوري : تقي الدين عارف ، **صقلية علاقاتها بدول البحر المتوسط الإسلامية من الفتح العربي حتى الغزو النورمندي** ، (دار الرشيد للنشر) ، بغداد ، ١٩٨٠) .

- سيسالم : عصام سالم) ، **جزر الأندلس المنسية (التاريخ الإسلامي لجزر البليار)** ، (دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤) .

- الشبول : محمد علي ، «نشأة البحرية الإسلامية في صدر الإسلام» ، **أبحاث المؤتمر السنوي العاشر لتاريخ العلوم عند العرب** ، المنعقد في اللاذقية ٢٢ - ٢٤ نيسان ١٩٨٦ ، (منشورات معهد التراث العلمي العربي ، جامعة حلب ، ١٩٨٩) .

- العبادي : أحمد مختار والسيد عبد العزيز سالم ، **تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام** ، (دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨١) .

- العبادي : أحمد مختار والسيد عبد العزيز سالم : ، **تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس** ، (دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٦٩) .

- العدوي : إبراهيم أحمد ، **قوات البحرية العربية في مياه البحر المتوسط** ، (مكتبة نهضة مصر، مصر ، ١٩٦٣) .

- العسلي : بسام ، **فن الحرب الإسلامي في عهود الخلفاء الراشدين والأمويين** ، المجلد الأول ، (دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٨) .

- غنيم : إسمت ، **الإمبراطورية البيزنطية وكريت الإسلامية** ،(دار المجمع العلمي ، جدة ، ١٩٧٧) .

- فهمي : علي محمود ، **التنظيم البحري الإسلامي في شرق المتوسط من القرن السابع حتى القرن العاشر الميلادي** ، ترجمة : قاسم عبده قاسم ، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، مصر ، ١٩٩٧) .

- لويس : أرشيبالد . ر ، **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط** ، ترجمة : أحمد محمد عيسى ، (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون تاريخ) .

- مجمد جمال الدين علي محفوظ ،**فجر البحرية الإسلامية** ، (دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٩٧).

- محمد كرد علي ،**خطط الشام** ، ٥ أجزاء ، الطبعة الثانية ، (مكتبة النوري ، دمشق ، ١٩٨٣).

- وات : مونتجومري ، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية** ، ترجمة : حسين أحمد أمين ، (دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣) .

- وديع فتحي عبد الله) ، **العلاقات السياسية بين بيزنطة والشرق الأدنى الإسلامي** ،(مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ١٩٩٠) .

- يوسف : جوزيف نسيم ، **تاريخ الدولة البيزنطية** ، (مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ١٩٨٤) .

المراجع الأجنبية :

- Browning (R) The Byzantine Empire, (London, 1980) .
- Ostrogorsky (G) History of the Byzantine State, trans : Joan Hussey, (Oxford, 1968) .
- Vasiliev (A.A) History of the Byzantine Empire 324 - 1453, 2 vol, (Milwaukee, 1978) .
- Whittow (M) The Making of Orthodox Byzantium, 600 - 1025, (London, 1996) .



تركيا والسعودية
دراسة في أوجه العلاقات الثنائية

د. عوني عبد الرحمن السبعاوي
رئيس قسم التاريخ - كلية التربية
جامعـــة الموصـــل

تركيا والسعودية
دراسة في أوجه العلاقات الثنائية

د. عوني عبد الرحمن السبعاوي
رئيس قسم التاريخ
كلية التربية - جامعة الموصل

ملخص البحث :

تبين هذه الدراسة أن العلاقات المعاصرة بين تركيا وأقطار الخليج العربي ظهرت متأخرة لأسباب تاريخية وسياسية واقتصادية. وبدأت تركيا في الستينيات تولي اهتمامها نحو الوطن العربي نتيجة للمواقف الصعبة التي مرت بها أثناء الأزمة القبرصية الأولى عام ١٩٦٣ - ١٩٦٤. وقد واجهت تركيا صدا من غالبية الأقطار العربية باستثناء المملكة العربية السعودية التي تُعد من أولى الأقطار العربية الخليجية التي تقيم علاقات طيبة مع تركيا، وقد بلغت هذه العلاقات مستويات متطورة في العقدين الأخيرين وارتكزت على جوانب سياسية واقتصادية وعسكرية، وكذلك في مجال الاستثمارات وتوظيف رؤوس الأموال السعودية في تركيا، كما حققت تركيا في سنوات الحرب العراقية - الإيرانية (١٩٨٠ - ١٩٨٨)، وكذلك في أحداث حرب الخليج ١٩٩١م، طفرة نوعية في علاقاتها تلك بسبب انسجام تركيا في سياستها ومواقفها مع المصالح السعودية في المنطقة. وتسعى تركيا من خلال علاقاتها المتطورة مع المملكة العربية السعودية وأقطار الخليج العربي الأخرى تطوير اقتصادها الوطني وسد احتياجاتها النفطية .

* * *

Turkey and Saudi Arabia: Aspects of Bilateral Relations

Dr. Awni Abdul Rahman Al- Sab'awi
Department of History
Faculty of Education
University of Mosul

Abstract

The present paper examines Turkey's relations with the Arab Gulf countries and explains how historical, political and economic factors delayed the establishment of these relations.

In the sixties, Turkey tried to maintain close relations with the Arab Homeland following the 1963-1964 crisis in Cyprus. The majority of the Arab countries, with the exception of Saudi Arabia, did not respond positively to the Turkish move. Saudi Arabia may be described as the first Arab Gulf State to establish good relations with Turkey. The two countries succeeded in maintaining and promoting political, economic, and military relations and in investing Saudi capital in the past two decades. Turkish - Saudi relations took a turn for the better during the Iraq - Iran War (1980-1988) and the Gulf War of 1991. This may be attributed to the fact the Turkey's political views and stand were in harmony with Saudi interests in the region.

Through its relations with Saudi Arabia and the other Arab Gulf States, Turkey is seeking ways and means to consolidate its national economy and meet its own oil needs.



بدأت العلاقات المعاصرة بين تركيا وأقطار الخليج العربي متأخرة نوعاً ما، لأسباب تاريخية وسياسية واقتصادية، فحتى نهاية الستينيات كانت المملكة العربية السعودية إلى جانب العراق هي الدولة الخليجية التي لديها علاقات دبلوماسية وطيدة مع تركيا.

وقد استعانت تركيا بالسعودية للتوسط بينها وبين سوريا لإنهاء الأزمة التي نشبت بينهما أواخر عام ١٩٥٧[١].

ومع مطلع الستينيات بدأت تركيا تولي اهتمامها صوب الوطن العربي، وتعيد النظر بمجمل علاقاتها الخارجية نتيجة المواقف الصعبة التي مرت بتركيا في أثناء الأزمة القبرصية الأولى عام ١٩٦٣ - ١٩٦٤، إذ واجهت تركيا صداً من غالبية الأقطار العربية باستثناء السعودية التي وقفت إلى جانبها، مؤشرة بذلك فاتحة من العلاقات الطيبة بين تركيا والسعودية طوال فترة الستينيات[٢].

وكانت معظم واردات تركيا من النفط تأتي من العراق والسعودية حتى مطلع السبعينيات[٣].

وبعد تولي حكومة سليمان ديميريل السلطة في تركيا عام ١٩٦٥حاولت تحسين علاقات تركيا مع الأقطار العربية، لكن انشغالها بصراعاتها الداخلية مع أحزاب المعارضة التركية حال دون ذلك، كما أنها لم تشأ الذهاب بعيداً في هذه العلاقات، وتركت للقطاع التركي الخاص مهمة القيام بهذا الدور، وقامت حكومة بولند أجويد بجهود في هذا الاتجاه. لكنها لم تفلح كثيراً[٤]. لأن تركيا في أثناء تلك الفترة ومن أجل أن تقوم بتطوير علاقاتها مع الأقطار العربية، ولاسيما في الجانب الاقتصادي منها لم تكن قادرة على تقديم ما هو أفضل إلى الأقطار المجاورة لها بسبب منتجاتها الصناعية التي لم ترق إلى المستوى المرغوب فيه، كما لم تكن منتجاتها كافية لسد احتياجاتها الذاتية، لتقوم بتصدير الفائض عنها[٥].

ومع ذلك فقد تحسنت العلاقات العربية التركية بعد ما رفعت كل من السعودية ومصر والصومال خلال عامي ١٩٦٥ - ١٩٦٦ تمثيلهم الدبلوماسي مع تركيا إلى متوى السفراء، وقيام الملك فيصل، ملك السعودية بزيارة إلى تركيا عام ١٩٦٦، وتلقي تركيا دعماً عربياً في القضية القبرصية خلال المؤتمر المنعقد بمكة عام ١٩٦٦الذي حضره نحو ستون مندوباً من بينهم نحو ست وثلاثون مندوباً يمثلون عدداً من الدول المشاركة في الأمم المتحدة[٦].

وفي عام ١٩٦٦ طرح الملك فيصل، ملك السعودية إقامة «حلف إسلامي» يضم كلاً من تركيا والسعودية وإيران، يكون مفتوحاً لانضمام دول إسلامية أخرى إليه، تتوحد فيه كل قوى المسلمين ضد الإلحاد والشيوعية، ولخلق اتحاد ثقافي وإقامة سوق إسلامية مشتركة. ولكن بسبب الضغط الشعبي والمعارضة التركية التي كانت تعتقد بأن دولة إسرائيل المرتكزة على أسس دينية، وجهودها في وصف البلاد الإسلامية بأنها متحدة ضدها وفق الروابط الدينية المشتركة، وتساؤل عصمت أينونو زعيم حزب الشعب الجمهوري التركي المعارض «ما الذي يحدث إذا ما وقعّت الدول المسيحية حلفاً مسيحياً». جعل الحكومة التركية [*] ترفض هذا المشروع السعودي، وقالت بأن قبول حلف إسلامي قد يؤدي إلى استبعاد الحياد في نزاع الشرق الأوسط، وهجر العلمانية، سيما وأن الاتجاه الأساسي في تركيا بين الجماعات ذات التأثير في صناعة القرار السياسي علماني الأساسي والوجهة[٧].

كما لم تكن ترى تركيا حينئذ في مثل هذا الحلف أداة مثل حلف بغداد يريد السعوديون استخدامه في صراعهم ضد حكومة جمال عبد الناصر في مصر، وزيادة الانقسام في الوطن العربي الذي لا ترى تركيا أي مصلحة في أن يكون لها أي دور فيه[٨]. سيما وأن تركيا كانت قد أدركت أن غالبية أقطار المشرق العربي تُعد من الدول

الأعضاء في كتلة عدم الانحياز وتناصب الغرب العداء إلى حد ما أو في سياستها المُعلنة على أقل تقدير[٩] . ولكن ذلك لم يمنع تركيا من المشاركة في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في الرباط عام ١٩٦٩، وما تبعه من لقاءات[١٠]. والذي أسفر عن انضمام تركيا إلى مصرف التنمية الإسلامي، ليكون ذلك بداية لإنشاء مصارف عربية - تركية مشتركة، حققت منافع اقتصادية وسياسية لتركيا لاحقاً.

وإزاء الأزمات التي عصفت بالاقتصاد التركي في السبعينات ولاسيما بعد ارتفاع أسعار النفط عام ١٩٧٣، وتضاعف فاتورة الطاقة إلى نحو (٧٠) مرة ما بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٨٠، وحيث أن مصادر النفط التركي لا تستطيع أن تسد أكثر من ١٦٪ من احتياجاتها المحلية، عملت تركيا على تطوير علاقاتها مع العراق وأقطار الخليج العربي النفطية، والمملكة العربية السعودية منها خاصة، التي بدعم تركيا التي تعرضت لأضرار بالغة بسبب أزمة الطاقة. وما أثمرت عنه زيارة نجم الدين أربكان نائب رئيس الوزراء وزعيم حزب الخلاص الوطني التركي إلى السعودية في مايس١٩٧٤ من أجل ضمان قرض كبير وسعر أقل للنفط[١١].

ومنذ عام ١٩٧٤ استطاعت تركيا الحصول على احتياجاتها من النفط السعودي بأسعار تفضيلية[١٢] . وهي تدرك فعل هذه المادة الستراتيجية التي تؤدي دوراً رئيسياً ليس في تنشيط الاقتصاد التركي فحسب، بل وفي تأمين الدفاع التقليدي الحيوي خلال الأزمات الاقتصادية العالمية، وفي أثناء اندلاع الحروب الإقليمية أو العالمية[١٣].

وطوال هذه الفترة كانت علاقات تركيا مع السعودية ودية، على الرغم من أن الفريق المحافظ في تركيا هو الذي كان يميل باتجاه السعودية ومحاولة اجتذابها، إذ أصبح البُعد الإسلامي يحتل أهمية متزايدة بالنسبة لبعض العناصرالمحافظة دينياً في تركيا[١٤] ، وعبر العديد من الشخصيات السياسية ولا سيما اليمين الديني المتمثل بحزب السلامة الوطني

التركي عن أملهم في تكوين «سوق إسلامية مشتركة» تستطيع تركيا من خلالها لعب دور أساسي في تصدير المنتجات المصنّعة مقابل تصدير العرب لنفوطهم وبقية ثرواتهم المعدنية[١٥].

وقد تطورت العلاقات التركية- السعودية بشكل ملحوظ بعد عام ١٩٧٤، لتجاوب تركيا مع مؤتمرات القمة الإسلامية واشتراكها فيها، وعقد مؤتمر وزراء الخارجية للدول الإسلامية في اسطنبول عام ١٩٧٦، إذ ازداد التعاون الاقتصادي والتجاري بين الدولتين، وحصلت تركيا على مجموعة قروض من السعودية بلغت نحو (٤٠٠) مليون دولار[١٦].

وعلى إثر الأزمة القبرصية الثانية نتيجة الغزو التركي لجزيرة قبرص واحتلال القوات التركية لشمال الجزيرة في صيف عام ١٩٧٤، والحظر الذي فرضته الولايات المتحدة الأمريكية على تصدير السلاح إلى تركيا عام ١٩٧٥، انتهجت تركيا منذ عام ١٩٧٦ سياسة أكثر استقلالية في الوقت الذي هجت فيه توجهاتها الغربية، فقامت بتطوير علاقاتها بالوطن العربي والعالم الإسلامي على الصعيدين السياسي والاقتصادي، ومنها تشجيعها الاستثمارات لدول الخليج العربي في تركيا ولا سيما الاستثمارات السعودية، مستفيدة في ذلك من عدة عوامل أهمها زيادة مداخيل الأقطار الخليجية التي تفوق موازنة التنمية وموازنة الدفاع فيها ولا سيما السعودية. إذ أصبح رصيدها من العملات الصعبة في نهاية عام ١٩٧٥ يأتي بعد رصيد ألمانيا الغربية والتي صار لها فجأة نفوذ إقليمي ودولي وصار في حوزتها وسائل للتأثير في التطورات الاقتصادية والسياسية داخل منطقة الشرق الأوسط وخارجه في العالم الثالث من خلال تقديم العون المالي وفي المؤسسات الدولية الاقتصادية الرئيسية في الدول الصناعية أيضاً سواء بفضل الاستثمارات الاقتصادية أم بإشهار ما يُدعى (سلاح المال)[١٧] وتردي الأوضاع الأمنية في لبنان نتيجة الحرب الأهلية التي اندلعت فيه في نيسان ١٩٧٥، الذي كان يشكل عامل جذب الأموال

العربية الخليجية، وتوفير تركيا لفرص الاستثمارات الكبيرة وميزات الطبيعة التي تمتلكها تركيا ولا سيما في مجال السياحة، إضافة إلى قرب تركيا من منطقة الخليج العربي مقارنة بالدول الأخرى، ومنها دول أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية واليابان.. وغيرها، فضلاً عن وفرة رأس المال الخليجي، وتناغم المناخ السياسي الداخلي في تركيا مع التوجه السياسي الجديد.

والواقع أنه عندما تسلم الائتلاف الحزبي المشكل من حزب الشعب الجمهوري بزعامة بولندا أجويد وحزب الخلاص الوطني بزعامة نجم الدين أربكان السلطة أوضح حزب الشعب الجمهوري بأن على تركيا أن «تقوم باتخاذ المزيد من الاستقلالية في سياستها الخارجية والمساهمة في مشاريع التنمية العربية والإسلامية المتعلقة بالبناء والإسكان والسياحة والصناعة والزراعة وكذلك النفط»[١٨]، وفي هذا السياق تم في عام ١٩٧٦ عقد اتفاقية سعودية تركية في مجال التعاون للنقل الجوي بين شركة الطيران التركية وشركة الطيران السعودية، تسمح بموجبها بالرحلات المتبادلة للخطوط الجوية بين الدولتين، حيث تستفيد السعودية من تركيا في رحلاتها إلى أوروبا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية عن طريق اسطنبول وأنقرة وكذا الطائرات التركية في رحلاتها إلى الأقطار العربية والآسيوية وتسفير الحجاج[١٩]. كما تطورت العلاقات التجارية بين الدولتين، إذ ارتفع التبادل التجاري من (٢٠) مليون دولار إلى (١٨٧) مليون دولار عام ١٩٧٩[٢٠]. ووافقت السعودية على تقديم قرض لتركيا قدره (٢٥٠) مليون دولار عام ١٩٨٠[٢١].

وفي وصفه لتطور العلاقات التركية السعودية قال السفير التركي لدى السعودية فكرت بزكات إن علاقات بلاده مع السعودية هي أكثر من ممتازة موضحاً بأن هنالك العديد من المشاريع التنموية في السعودية تُسهم في تنفيذها شركات تركية، إضافة إلى وجود أعداد كبيرة من المهندسين والعمال الأتراك الذي يمارسون نشاطاتهم في السعودية[٢٢].

وقعت في منطقة الشرق الأوسط نهاية السبعينات أحداث مهمة أبرزها انهيار دور نظام شاه إيران محمد رضا بهلوي الشرطي الموكل من قِبَل الولايات المتحدة الأمريكية ثم الغزو السوفيتي لأفغانستان، وصحوة الحركة والتيارات الإسلامية الأصولية والتقليدية في الدول العربية والإسلامية، ثم ظهور الطفرة النفطية في الأقطار العربية الخليجية إثر حرب تشرين ١٩٧٣.

وإزاء هذه التطورات كان على تركيا أن تؤدي دورها المطلوب من قِبَل الولايات المتحدة الأمريكية في تواصل انفتاحها على الأقطار العربية ولاسيما الخليجية منها بسرعة أكبر وبكثافة عالية، ولم تعد الحاجة إلى شحنات النفط واعتمادات التنمية سوى حافزين فقط من مجموع الحوافز التي شجعت تركيا على إقامة علاقات ودية مع الدول العربية والإسلامية حيث بقي الهدف السياسي الحافز الأهم، وهو محاولة إيضاح أن تركيا تشكل جزءاً من المنطقة، وأن أمنها بالذات مرتبط بصورة وثيقة بالأمن الإقليمي، الأمر الذي يتطلب إقامة علاقات وتبادل اتصالات أشد وثوقاً[٢٣].

وبذلك فمنذ خريف عام ١٩٨٠ تاريخ آخر انقلاب عسكري في تركيا شهدت السياسة التركية بعض التحولات الخارجية، إذ ساعدت التطورات الإقليمية والدولية إلى بروز قناعة لدى المسؤولين الأتراك بضرورة بناء جسور العلاقات مع الوطن العربي تقوم على قاعدة «إسلامية» هدفها التأثير في مجرى الأحداث في المنطقة، ربما يعود بالنفع الاقتصادي لتركيا التي كانت تعاني من أزمة خانقة خلقتها ظروف الأوضاع الداخلية الصعبة التي مرت بتركيا أواخر السبعينات وكادت تؤدي إلى نشوب حرب أهلية في تركيا.

وعلى هذا الأساس فإن تركيا كانت تطمح لأداء دور إقليمي في المنطقة لما يوفره هذا الدور من مكاسب اقتصادية وسياسية، وإلى أداء دور مزدوج، وهو أن تكون تركيا ممثلة للغرب في الشرق الأوسط، وممثلة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي لدى الغرب[٢٤].

وهكذا فما أن جاءت حكومة كنعان ايفرن حتى شرعت بفتح الأبواب أمام العرب دون أية عقد تاريخية وأعلنت رغبتها في تحويل تركيا إلى مركز مالي للعالم الإسلامي، لذلك تأتي سياسة الانفتاح الاقتصادي التي رسمتها حكومة توركوت أوزال التي أكدت أهمية استمالة رأس المال الأجنبي، ليس عن طريق الأعمال المصرفية فحسب بل عن طريق اسهام الشركات والمؤسسات الاقتصادية، إذ أنشئت في المنطقة شركات ساهمت فيها رساميل أمريكية وتركية وعربية [٢٥]. وقام العرب من جانبهم بفتح أبوابهم أمام شركات المقاولات التركية، وتسابقت الأقطار العربية لاستيراد المنتجات التركية واستخدام طرقها وموانئها. فتحسن الاقتصاد التركي بعد أن كان على حافة الهاوية عام ١٩٨٠ من جراء الركود الاقتصادي الذي خيم على العالم منذ مطلع الثمانينات وازدياد العجز في ميزانها التجاري.

وقد توالت القروض الخليجية المقدمة إلى تركيا ولاسيما السعودية منها، حيث تم الاتفاق بين الدولتين على قيام السعودية بتقديم قرض إلى تركيا بـ (٧٥) مليون دولار عام ١٩٨١، إضافة إلى قيام الصندوق السعودي للتنمية بتقديم قرض جديد لتركيا في العام نفسه من أجل تمويل المرحلة الثانية من خط السكة الحديد التي تربط ميناء الاسكندرونة بمدينة «ديفرجي» التركية الواقعة في أواسط تركيا، بلغت قيمته (٢١٢) مليون ريال سعودي، إلى جانب قروض سابقة كان قد قدمها الصندوق نفسه بلغت مجموعها نحو ٢٤٣٫٥ مليون دولار [٢٦].

وفي مجال التعاون النفطي، تعهدت السعودية بتزويد تركيا بنحو (٥) مليون طن من النفط الخام عام ١٩٨١ [٢٧]. وبلغت استيرادات تركيا النفطية من السعودية أعلى مستوى لها عام ١٩٨٢. حيث بلغت نسبتها ١٣٫١٪ إلا أن هذه النسبة عادت للهبوط في الأعوام ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، فبلغت حوالي ٥٫٥٪ كما لم تستطع تركيا أن

تسوّق سوى بعض منتجاتها النفطية إلى السعودية بمبلغ بسيط لم يتجاوز المليوني دولار عام ١٩٨٢ [٢٨].

وقامت صناديق التنمية العربية والإسلامية خلال السنوات ١٩٧٨ - ١٩٨٣ بتقديم مبلغ قدره (٧٤٨) مليون دولار لدعم واردات تركيا من النفط، وبلغ ما قدمه صندوق التنمية السعودي لوحده في هذا المجال نسبة ٣٢٪ من هذا الدعم [٢٩]. وبهذا تكون السعودية الجهة الرئيسية التي تقدم القروض والمساعدات إلى تركيا بعد الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا الغربية.

وفي مقابل المكاسب التي أحرزتها تركيا على الصعيد العربي قابلها سد أوربي، حيث تراجعت صادراتها إلى أوروبا بنسبة كبيرة بلغت بحدود ٤٠٪، كما تراجعت تحويلات عمالها في أوروبا إلى وطنهم الأم، مما أدى إلى عجز كبير وقياسي في الميزان التجاري [٣٠]. في حين حققت تركيا زيادة كبيرة في حجم العائدات التي يرسلها الأتراك العاملون في الخارج ولاسيما في السعودية، إذ ارتفعت نسبة مساهمة هذا القطاع في التجارة التركية من (٢٧٣) مليون دولار عام ١٩٧٠ إلى حوالي مليارين ونصف المليار دولار عام ١٩٨١ وحوالي مليارين في الشهور العشر الأوائل من عام ١٩٨٢ [٣١]. وتشير إحصائيات عام ١٩٨٢ إلى أنه كان هناك ما لا يقل عن (٨٠) ألف عامل تركي يعملون في السعودية. ارتفع عددهم إلى نحو (١٧٣) ألف عامل [٣٢].

ومن أجل تطوير آفاق التعاون بين البلدين قام الأمير سلطان بن عبد العزيز بزيارة إلى أنقرة في عام ١٩٨٣، نتج عنها قيام تركيا بزج العديد من شركاتها للعمل وأخذ التعهدات داخل السعودية، ليرتفع عددها من (٧٩) شركة عام ١٩٨٢ إلى (١٠٩)

شركة عام ١٩٨٣ وبلغت قيمة المناقصات التي رست على هذه الشركات خلال العام نفسه فقط نحو (٨٢٣) مليون دولار[٣٣].

وفي مايس ١٩٨٤ قام وزير التجارة والصناعة التركي يرافقه بعض رجال الأعمال الأتراك بزيارة إلى السعودية لإجراء مباحثات تستهدف تطوير التبادل التجاري بين البلدين تقرر فيها إنشاء مؤسسة مشتركة للاستثمار، ٧٠٪ من رأسمالها البالغ (٢٠٠) مليون دولار تتحمله السعودية ومركزها الرئيسي في أنقرة[٣٤].

ولزيادة الاستثمارات الخليجية في تركيا ولاسيما الاستثمارات السعودية أتاح القانون الذي صدر في تركيا عام ١٩٨٤ للمستثمرين من دول مجلس التعاون الخليجي عندما لا تقل استثماراتهم عن نصف مليون دولار تملّك الدور والعقارات دون اشتراط المعاملة بالمثل من قِبَل الدول المعنية[٣٥].

وخلال العام نفسه قامت شركات خليجية بتقديم طلبات الاستثمار في تركيا، وأنشئت شركة قابضة، سعودية - تركية برأسمال قدره (١٥٠) مليون دولار للاستثمار في مشاريع داخل تركيا والسعودية وخارجهما. كما منحت تراخيص لمؤسسات مالية عربية من بينها مجموعة «البركة» [٣٦] والبنك السعودي - الأمريكي، ودار المال السعودي والبنك الإسلامي للتنمية، وغيرها من الشركات التي تمتلك شبكات تسويق نشطة في الخليج[٣٧].

وصرح رئيس الجمهورية التركية كنعان ايفرن لمسؤولي البنك الإسلامي للتنمية في أثناء زيارته الرسمية للسعودية في شباط ١٩٨٤ قائلاً «إن علاقتنا بالبنك الإسلامي للتنمية علاقات وثيقة، وقد أتاحت زيارتي هذه للمملكة العربية السعودية فرصة الاجتماع بكم، وسوف تزداد وتتطور هذه العلاقات بسبب قبول رئاسة اللجنة الاقتصادية والتجارية الدائمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي» [٣٨].

وقد بدأت هذه المؤسسات أعمالها في مطلع عام ١٩٨٥ برأسمال متواضع قدره (٣ر١) مليون دولار بسبب الحذر الذي يشوب مستقبل هذه المؤسسات في بلد علماني، إلا أن تركيا سعت لتوفير التطمينات اللازمة كافة لعمل هذه المؤسسات. وبالفعل حققت نجاحاً كبيراً في عملها، إذ بلغت الودائع في مصرفي «البركة» و «مؤسسة فيصل الإسلامية» نحو (١٦١) مليار ليرة تركية عام ١٩٨٧ وبنسبة (٨ر١٪) من إجمالي المدخرات الخاصة في تركيا للعام نفسه[٣٩].

ولم يقتصر مجال التعاون بين البلدين على الجوانب الاقتصادية والتجارية.. بل تعدى ذلك إلى مجال التعاون العسكري الذي ابتدأ أثر الزيارة التي قام بها رئيس الجمهورية التركية كنعان ايفرن إلى السعودية المشار إليها، فخلال تلك الزيارة تم التفاهم على تبادل البعثات العسكرية بهدف تدريب بعض الفنيين. أما زيارة رئيس الوزراء التركي توركوت اوزال إلى السعودية عام ١٩٨٥، فقد تم الاتفاق على إقامة تعاون سعودي - تركي مشترك لإنتاج بعض المعدات العسكرية المتقدمة[٤٠]. ومنها قيام الجانب التركي بتصنيع وتطوير الطائرات لحساب القوات الجوية السعودية، بعد حصول الموافقة الأمريكية على ذلك، وبالأخص الطائرات المقاتلة «ف ٤٠ باي» التي بدأت تدخل طور التقادم[٤١].

ويأتي ما أعلنه النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء السعودي ووزير الدفاع والطيران سلطان بن عبد العزيز بعد اجتماعه مع وزير الدفاع التركي زكي باوزوك خلال زيارته لتركيا في صيف عام ١٩٨٤ تأكيداً للتعاون العسكري السعودي التركي، فقد صرح بأن الجانبين توصلا إلى صيغة للتنسيق في مجال إنتاج الأسلحة، وقالت مصادر سعودية أنه قد تحدد موعد لاحق لزيارة وفد عسكري لتركيا لتفقد إنشاء المصانع العسكرية الجديدة[٤٢]، وفي شباط ١٩٨٥ وقّعت اتفاقية للتعاون بين تركيا والسعودية في المجال

العسكري. ولم تستبعد المصادر العسكرية في منطقة الخليج العربي أن يؤدي هذا التنامي في حجم وإطار التعاون بين السعودية وتركيا إلى جعل هذه الأخيرة المصدر الرئيسي للدعم العسكري بالنسبة للقوات المسلحة السعودية بين دول الشرق الأوسط، وذلك بدلاً من الباكستان التي كانت تقوم بلعب هذا الدور[٤٣].

ويأتي قيام التعاون العسكري وتبادل الزيارات بين كبار المسؤولين العسكريين في البلدين إلى تحقيق هدفين أساسيين هما :

أولاً : سعي تركيا المتزايد لتصريف منتجاتها العسكرية في السوق التسليحية السعودية.

ثانياً : اتجاه السعودية إلى اعتماد تركيا حليف عسكري وتسليحي أساسي في المنطقة.

جاء تطور العلاقات السعودية التركية أواسط الثمانينات إحدى أهم ثمار المعادلة الجديدة التي أصبحت تركيا بموجبها معنية بصيغ الحل لأزمة الصراع العربي الإسرائيلي بصفة عامة والحرب العراقية الإيرانية بصفة خاصة، وهو أمر تكرس بموقف رسمي عكسته تصريحات رئيس الوزراء التركي توركوت اوزال في أثناء زيارته للسعودية في مايس ١٩٨٥ على رأس وفد تركي رفيع المستوى ضم وزراء الخارجية والدافع والأشغال العامة التي تزامنت مع التصعيد الخطير في الحرب العراقية الإيرانية لتشمل حرب المدن، مما جعل الموقف في منطقة الخليج العربي يتحول من حرب محصورة بين جيوش ومواقع عسكرية إلى حرب المنشأت والمدن، فقد أعلن أوزال أنه بإمكان تركيا أن تلعب دوراً أكبر في مجال إنهاء الحرب العراقية الإيرانية، مؤكداً أن بلاده قامت بتطوير علاقاتها مع الوطن العربي والعالم الإسلامي من واقع مصالحها في الشرق الأوسط، إذ تهدف تركيا لأن تكون الجسر الاقتصادي بين الشرق والغرب، مثلما هي الجسر الجغرافي بينهما[٤٤].

وأظهرت المحادثات التي أجراها الرئيس أوزال مع الملك السعودي فهد وولي عهده عبدالله أهمية عودة تركيا إلى ساحة العمل الإسلامي، وفي إعادة توازنات القوى في منطقة الخليج العربي مما يضيف إلى الخريطة الاستراتيجية للمنطقة بُعداً إسلامياً يقوى من إيقاع التماسك الإقليمي ضد الأخطار الخارجية الذي يؤهله الموقع الجغرافي لتركيا وعضويتها في حلف شمال الأطلسي .

ووصف ولي العهد السعودي العلاقات السعودية التركية بأنها «ليست تقليدية مألوفة بل إنها روابط حيوية قامت وتقوم بحكم العقيدة المشتركة لا بحكم المصلحة المشتركة. ولذلك لن يعززها نفع ولن تضعفها خسارة، فالأخ لأخيه وبأخيه في كل ظرف ومكان، وهكذا فإن حافز شعبنا لإشاعة الاستقرار السياسي في المنطقة ليست بالحافز الاقتصادي»[٤٥] .

كما تحدث أوزال في ختام الزيارة عن العلاقات السعودية التركية قائلاً «نحن ننظر إلى المملكة العربية السعودية قوة مميزة في المنطقة لها دورها الفاعل الذي يتخطى بتأثيره منطقة الشرق الأوسط، وهو دور لطالما اعتبرناه أحد الركائز الأساسية في ترسيخ الأمن والاستقرار في المنطقة، وتتسم العلاقات بيننا وبين السعودية بكثير من المودة التي تستند إلى الروابط التاريخية المتينة بين شعبي البلدين»[٤٦] .

وقد أسفرت الزيارة عن توقيع اتفاقية لإنشاء شركة سعودية تركية مقرها أنقرة للاستثمار في قطاعي الصناعات البتروكيمياوية وصناعة النسيج برأسمال قدره (٥٠٠) مليون دولار، يساهم الجانب السعودي بـ ٦٠٪ من الأسهم، وتطرح الأسهم الباقية للاكتتاب من قِبَل الأتراك[٤٧] .

بلغ عدد العاملين الأتراك في السعودية أواسط الثمانينات زهاء (٣٠ر٠٠٠) عامل ويتوجه إلى الحج كل عام حوالي (٤٠) ألف حاج تركي. في مقابل عدد هائل من السياح السعوديين في تركيا وهم معفون من تأشيرة الدخول قدر عددهم بنحو (٣٠٠) ألف سائح عام ١٩٨٥، الأمر الذي يقدم خدمة مهمة إلى ميزان المدفوعات التركي، ولكنه في الوقت نفسه يسبب هموماً لبعض المسؤولين الأتراك إذ يستلزم ذلك كتابة الإعلانات التجارية والثقافية .. باللغة العربية في بلاد كمال أتاتورك الذي منع استعمال الحروف العربية منذ صدور القانون التركي رقم ١٣٥٣ في ٣ تشرين الثاني ١٩٢٨ الذي تم بموجبه تغيير الحروف العربية إلى اللاتينية[*].

والسياحة بطبيعة الحال ليست سوى وجهاً من وجوه الروابط الاقتصادية المتنامية بين تركيا والسعودية، فقد انشئت في اسطنبول عام ١٩٨٦ الشركة السعودية التركية للاستثمار في القطاعات التصديرية. كما ساهمت إحدى الشركات السعودية بأسهم بلغت قيمتها نحو (٦ر٢) مليون دولار في شركة أزمير لصناعة الحديد والصلب[٤٨]. وفي نيسان من العام نفسه بدأ أوزال زيارة أخرى للسعودية أسفرت عن شراء تركيا لثلاثة ملايين طن من النفط الخام السعودي[٤٩].

وشمل التعاون التركي السعودي أيضاً الجانب الإعلامي، حيث تم الاتفاق بين الجانبين في آب ١٩٨٧ على تبادل المعلومات والمواد الإخبارية بين وكالة أنباء الأناضول التركية ووكالة الأنباء السعودية[٥٠]. إضافة إلى مجالات التعاون الفني والثقافي[٥١] والتنسيق المشترك في مكافحة (الإرهاب)، وتهريب المخدرات سواء من البلدين أو على الصعيد الدولي[٥٢]. وترددت معلومات حول إجراء مفاوضات بين البلدين لإرسال قوات تركية للعمل بصفة وحدات للأمن الداخلي في السعودية قدر عددها بنحو (١٦) ألف جندي،

شريطة أن يتم نشرها في المناطق الشرقية من السعودية لتحل مكان (١٥) ألف جندي باكستاني كانوا يعملون في السعودية منذ عام ١٩٧٨ [٥٣].

وهكذا استطاعت تركيا أن تُحسّن كثيراً من أوضاعها الاقتصادية، وتعوّض غياب الشاه بدور إقليمي جديد في منطقة الخليج العربي في ظل الهيمنة الأمريكية والغربية. وأن تلعب دوراً فاعلاً داخل منظمة المؤتمر الإسلامي لحساب الغرب وقدمت الأقطار العربية الخليجية ولا سيما السعودية مساعدات كبيرة وقروض ميسرة وهائلة لتركيا.

وبذلك جاء ارتباط مصالح تركيا في المنطقة ليؤكد اهتمامها المبني على توافر الأمن والاستقرار فيها من منظور غربي وبما يؤمن المصالح الاستراتيجية والاقتصادية للدول الغربية، وتجسد ذلك بشكل واضح من خلال الخدمات اللوجستية التي قدمتها تركيا لدول التحالف ضد العراق عام ١٩٩١ والتزامها بفرض الحصار المفروض عليه من قِبَل مجلس الأمن الدولي ومساندتها لعصابات التمرد الكردية في شمال العراق بقصد إضعاف العراق خدمة للمصالح الغربية وبعض القوى الإقليمية المرتبطة بها.

ومكافأة على موقفها هذا فقد تلقت تركيا منذ انتهاء حرب الخليج على العراق في نهاية شباط ١٩٩١ ما يزيد على ثلاث مليارات دولار من المساعدات المالية على شكل هبات منها (٢ر١) مليار دولار من الكويت و (١٠٠) مليون دولار من إيران ونفط من السعودية بقيمة (٣٦ر١) مليار دولار والباقي من الدول الغربية[٥٤].

كما قررت السعودية المساهمة بمليار دولار لصندوق الدفاع الغربي الذي تشكل من أجل دعم القوات المسلحة التركية خلال حرب الخليج، وذكر الملك فهد في رسالة بعثها لرئيس الجمهورية التركية أوزال أن قرار السعودية بهذا الصدد قد وقع من قبله بالذات. وصرح متحدث رئاسة الجمهورية التركية السفير (قاياطوبري) أن السعودية ستمنح تركيا

قرضاً قيمته مليار دولار لمساعدتها على شراء (١٦٠) طائرة مقاتلة من طراز (اف ١٦٠) من الولايات المتحدة الأمريكية، ولتمويل وتحديث القوات المسلحة التركية يصل إلى تركيا خلال خمس سنوات على شكل دفعات بقيمة (٢٠٠) مليون دولار سنويا [٥٥].

وقد قام رئيس الجمهورية التركي سليمان ديميريل مطلع عام ١٩٩٣ بزيارة رسمية إلى دول مجلس التعاون الخليجي ومنها السعودية. وهي أول زيارة يقوم بها منذ توليه السلطة في البلاد يرافقه وفد رفيع المستوى ضم وزيري الخارجية والزراعة وعدد من الخبراء العسكريين والاقتصاديين ورجال الأعمال بعد أن دخلت علاقات تركيا معها طوراً جديداً إبان الخدمات الكبيرة التي قدمتها تركيا وما تزال تقدمها لقوى التحالف ضد العراق.

وقالت مصادر دبلوماسية أن هذه الزيارة تندرج في إطار سعي الجانبين السعودي والتركي إلى ملء الفراغ الناجم عن غياب العراق والخلل الذي أحدثه ذلك لصالح إيران سياسياً وعسكرياً. وان لتركيا مصالح في تعزيز هذا التوجه وتقديم نفسها باعتبارها البديل المقبول خليجياً وغربياً والحصول على مزيد من الأموال لدعم الاقتصاد التركي، إضافة إلى توقيع عقود مبدئية لصفقات أسلحة ومعدات عسكرية وتركية إلى السعودية ودول الخليج العربي الأخرى، والترتيب لحلف إقليمي جديد في المنطقة، يخدم المصالح الأمريكية .

وقد وصفت مصادر رسمية في أنقرة زيارة ديميريل هذه بأنها (مهمة جداً)، وأنها «ستتيح إعادة تثمين وتعزيز العلاقات الاقتصادية والسياسية المتطورة بين تركيا والسعودية في كافة المجالات» [٥٦].

ويتضح لنا مما تقدم بأن المملكة العربية السعودية تُعد من أولى الأقطار العربية الخليجية التي تقيم علاقات دبلوماسية مع تركيا، وبلغت هذه العلاقات مستويات متطورة

في العقدين الأخيرين التي ارتكزت على الجوانب السياسية والاقتصادية والعسكرية.. وفي مجال الاستثمارات وتوظيف رؤوس الأموال السعودية في تركيا، إذ حققت تركيا في سنوات الحرب العراقية - الإيرانية (١٩٨٠ - ١٩٨٨)، وفي أحداث حرب الخليج ١٩٩١ طفرة نوعية في علاقاتها تلك، بسبب انسجام ومطابقة تركيا في سياستها ومواقفها للمصالح السعودية في المنطقة.

وتنظر تركيا إلى علاقاتها مع أقطار الخليج العربي ولا سيما المملكة العربية السعودية كونها سوقاً رائجة لمنتجاتها الزراعية، وممولاً للاستثمارات فيها، ومصدراً رخيصا ومضموناً إلى حد ما للطاقة، وجسراً مهماً لعلاقات أمتن بينها وبين الغرب يؤهلها للاندماج فيه. مستفيدة من موقعها الجغرافي المتميز، ومن طابعها الإسلامي، وعضويتها في المؤتمر الإسلامي، وفي حلف شمال الأطلسي (الناتو)، ومن الضغوط الواقعة على أقطار الخليج العربي، ولا سيما من قبل إيران التي تسعى لاستغلال الظروف الراهنة للعب دور إقليمي مؤثر هي الأخرى منطلقة من واقعها الجغرافي المطل على الخليج العربي.

كما تسعى تركيا من خلال علاقاتها المتطورة مع المملكة العربية السعودية وأقطار الخليج العربي الأخرى إلى تطوير اقتصادها الوطني، وسد احتياجاتها النفطية، وفي لعب دورها الإقليمي والدولي المرتبط بالسياسة الغربية ومصالحها الحيوية في هذه المنطقة المهمة والحساسة من العالم .



الهوامـــش

١ - Kemal H. Karpat; Turkey's foreign policy in transition 1950 - 1974 (Leiden - 1975), p. 121.

٢ - دويغو بازوغلوسيزر؛ سياسة تركية الأمنية (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١) ص ٢٧- ٢٨.

٣ - محمود علي الداود؛ «تركيا والخليج العربي»، مجلة «المنار»، العددان الثالث عشر والرابع عشر، كانون الثاني/شباط، ١٩٨٦، ص ٢٤.

٤ - مركز البحوث والدراسات، أخبار تركيا (بغداد، ١٩٨٦) ،ص ٢٥.

٥ - فيروز أحمد ؛ «النفوذ الإسلامي في تركيا، بين الضغوط واستجابة الدولة»؛ في : نوبارهونسبيان وآخرون؛ تركيا بين الضغوط البيروقراطية والحكم العسكري، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط/١، ١٩٨٧) ، ص ١٤٥.

٦ - عبد الوهاب بكر ؛ «تركيا والصراع العربي الإسرائيلي» في : العلاقات العربية التركية من منظور عربي» الجزء الأول (معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩١) ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩.

(*) حكم تركيا خلال هذه الفترة حزب العدالة التركي برئاسة سليمان ديميريل، وهذا الحزب هو وريث الحزب الديمقراطي التركي الذي انحل بعد انقلا آيار ١٩٦٠ وإعدام زعيمه ، عدنان مندريس. وكان حزب العدالة يمثل مصالح القوى الاقتصادية المتنفذة في تركيا، ويعمل على تدعيم موقع تركيا في حلف شمال الأطلسي، والإبقاء على القواعد العسكرية التابعة لهذا الحلف في البلاد، وتدعيم موقع تركيا الإقليمي بمعاهدات واتفاقات دفاعية. انظر :

إبراهيم خليل أحمد وآخرون ؛ تركيا المعاصرة (مركز الدراسات التركية، جامعة الموصل ،١٩٨٨)، ص ٥٥ - ٥٦.

٧ - بكر ، المصدر الصادق ، ص ٢٩٨؛ سيزر؛ المصدر السابق، ص ٥٦ .

٨ - فيروز أحمد ؛ المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

٩ - سيفي تاشان ؛ «السياسة التركية المعاصرة تجاه الشرق الأوسط» (مركز الدراسات التركية، جامعة الموصل، مجلة ، أوراق تركية معاصرة، العدد الأول - السنة الأولى ، ١٩٨٧،ترجمة ، صلاح سليم علي) ، ص ٦٢ .

١٠ - سيزر، المصدر السابق ، ص ٢٨ .

١١ - Karpat, Op. cit., p. 126.

١٢ - بول ديمونت ؛ «تركيا والدول العربية في الشرق الأوسط»، (بغداد، الجامعة المستنصرية، معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، ١٩٨٥، ترجمة ، غازي فيصل) ، ص ١٤ - ١٥.

١٣ - «دور الموقع الجيوبولتيكي في سياسة تركيا الخارجية» مجلة «الشئون التركية»، الجامعة المستنصرية، معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، العدد الثالث، (بغداد، ١٩٨٧)، ص ٢٥.

١٤ - سيزر ، المصدر السابق ، ص ٢٨ .

١٥ - Merip Report, Turkey, Middle East Research Institute University of Pennsylvania (London, 1985), p. 13.

١٦ - فاروق توفيق إبراهيم، العلاقات الاقتصادية العربية التركية في مجال النفط والمياه ١٩٧٠ - ١٩٨٣، (بغداد ، ١٩٨٥)، ص ٣٥.

١٧ - بيتر مانغولد، تدخل الدول العظمى في الشرق الأوسط، (دمشق ، ط/١، ١٩٨٥، ترجمة ، أديب يوسف شيش) ، ص ٣٦.

١٨ - Ali Ihsan Bagis; "The Beginning and The Development of Economic Relations Between Turkey and Middle Eastern Countries", p. 2.
(جامعة اليرموك ، الأردن) المؤتمر الثالثة للعلاقات العربية - التركية .

١٩ - صائب حمودي خضر؛ الاقتصاد التركي وتطور العلاقات الاقتصادية العراقية التركية ، (بغداد، ١٩٧٦) ، ص ٦٢ .

٢٠ - سعد أبو دية؛ «العلاقات الأردنية التركية في عهد جلالة الملك حسين ١٩٥٣ - ١٩٥٨» ، المؤتمر الثالث للعلاقات العربية التركية، المصدر السابق، ص ١٩.

٢١ - نشرة «عالم النفط»، المجلد الثاني عشر، العدد (٤٣) ، ١٩٨٠، ص ٣١.

٢٢ - صحيفة «البلاد» السعودية، ١٢ كانون الثاني، ١٩٨٠.

٢٣ - سيزر، المصدر السابق ، ص ٢٩.

٢٤ - عبد المنعم سعيد، العرب ودول الجوار الجغرافي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٥١.

٢٥ - «الموازنة التركية بين اتجاهها نحو الغرب وانفتاحها على الشرق الأوسط»، مجلة (الشؤون التركية)، (بغداد ، ١٩٨٥) ، ص ٩ .

٢٦ - مركز البحوث والدراسات ؛ «العلاقات السعودية - التركية»، (بغداد، ١٩٨١) ، ص ٣.

٢٧ - إبراهيم ، المصدر السابق ، ص ٢٦ .

٢٨ - المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠ .

٢٩ - أحمد نوري النعيمي ؛ «دراسة عن تركيا» ، (بغداد ، ٩١٨٥) ، ص ٩١ .

٣٠ - مركز البحوث والدراسات؛ «أخبار تركيا» (بغداد، ١٩٨٦) ، ص ٢٥.

٣١ - أرشيف مركز الدراسات التركية، جامعة الموصل، العلاقات العربية التركية، ١٩٨٥.

٣٢ - المصدر نفسه لسنة ١٩٨٥.

٣٣ - مركز البحوث والدراسات؛ «أخبار تركيا» ، (بغداد، ١٩٨٥) ، ص ٩.

٣٤ - «تركيا، مفاصلها الاقتصادية والاستراتيجية بين الشرق والغرب» ، (فرنسا، مؤسسة الدراسات والمشاريع الانمائية، ١٩٨٦)، ص ٢٨.

٣٥ - الأمانة العامة للاتحاد العام لغرف التجارة والصناعة والزراعة للبلاد العربية، العلاقات الاقتصادية والتجارية بين البلدان العربية وتركيا، إعداد : قسم البحوث، مجلة «أوراق اقتصادية ٣/٤، تشرين الأول، ١٩٨٧، ص ٩٦.

٣٦ - يعرف في تركيا بمصرف التمويل الإسلامي، وتمتلك السعودية نحو (٥٠٪) من موجوداته، و (١٠٪) لشركة «هاك يتريم» التركية التي تأسست عام ١٩٨٤، ويمتلك أربعة مواطنين سعوديين النسبة المتبقية من رأسمال المصرف، والقسم الثاني من (مصرف البركة)، الذي يُعرف بـ «مصرف التمويل الفيصلي السعودي» ، ويشمل (١٠٪) مساهمين أتراكاً ، أما نسبة الـ (٩٠٪) المتبقية من رأسمال المصرف فيمتلكها شركاء أجانب، من السعودية وجزر (البهاما) ومصر ، والبحرين ، انظر : BaGis, Op. cit., p. 5.

٣٧ - Hgh pope; Islamic Banks Forge Ahead Turkish Daily News (Ankara, June, 20, No. 4796, 1988), p. 5.

٣٨ - كلمنت هنري مور، المصارف الإسلامية والسياسية التنافسية في العالم العربي وتركيا، (مركز الدراسات التركية، جامعة الموصل، ١٩٩٣، ترجمة ، صلاح سليم علي) ، ص ٢٤.

٣٩ - العلاقات الاقتصادية والتجارية بين البلدين العربية وتركيا »، أوراق اقتصادية، العدد (٣)، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧، ص ٩٦.

٤٠ - مركز البحوث والدراسات ، أخبار تركيا ، المصدر السابق ، ص ١٨.

٤١ - النشرة الاستراتيجية، «دعم أمريكي للصناعات العسكرية التركية»، (لندن، مركز الشرق الأوسط للأبحاث والمعلومات)، العدد ١٣/١٢، المجلد (٨) ، ٣٠ تموز ١٩٨٧.

٤٢ - أرشيف مركز الدراسات التركية، ١٩٨٤.

٤٣ - العلاقات السعودية - التركية ، نشرة نصف شهرية ، (قبرص ، مؤسسة ساتلايت بلوت ليمتد، العدد (١٣)، ١٩٨٥.

٤٤ - تركيا والوطن العربي، الجامعة المستنصرية ، معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية (بغداد، ١٩٨٥) ، ص ٣٦ ، ٣٧.

٤٥ - المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

٤٧ - BaGis, Op. cit., p. 6.

(*) M. Sakir ülkütasir' Atatürk ve Harf Devrimi, (Ankara, 1973), p. 50.

٤٨ - فاخر عبد الستار حيدر، الاقتصاد التركي وطبيعة العلاقات الاقتصادية الخارجية وخاصة مع العراق، رسالة ماجستير ، غير منشورة، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد ، كانون الأول ١٩٩٢، ص ١٠٠.

٤٩ - Testing time for Turkey, The Middle East, june, 1986, p. 57.

٥٠ - صحيفة «أضواء الأنباء» التركية ، ٢١ آب ١٩٨٧.

٥١ - صحيفة «أضواء الأنباء» التركية ، ١٢ حزيران ١٩٨٧.

٥٢ - صحيفة «أضواء الأنباء» التركية ، ٢ تشرين الأول ١٩٨٨.

٥٣ - صحيفة «أضواء الأنباء» التركية ، ١٣ كانون الثاني ١٩٨٩.

٥٤ - وجيه كوثراني، «موقع العلاقات العربية التركية في إطار العالم الإسلامي»، في : العلاقات العربية التركية ، حوار مستقبلي ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت ، ط/١، ١٩٩٥) ، ص ٤٥٥.

٥٥ - صحيفة «أضواء الأنباء» التركية ، ٣ تشرين الأول ١٩٩١.

٥٦ - أرشيف مركز الدراسات التركية ، تركيا والخليج العربي، ١٩٩٣.



فكـرة الصداقـة بيـن أرسطـو

وأبي حيان التوحيدي

د. زاهـــد روســـــان

قسم علم الاجتماع - كلية الآداب

جامعة اليرموك

فكرة الصداقة بين أرسطو وأبي حيان التوحيدي

د. زاهد روسان
قسم علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة اليرموك

ملخــص :

يعالج القسم الأول من هذه الدراسة فكرة الصداقة عند الفيلسوف اليوناني أرسطو من خلال كتابه «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وقد حاول فيه المؤلف تحديد معنى الصداقة وأهميتها في حياة الأفراد وفي حياة الممالك، ثم بيان أنواعها وعلاقتها بالفضيلة والسعادة.

ويرمي القسم الثاني إلى بيان قيمة الصداقة عند أبي حيان التوحيدي والشروط التي تقوم عليها هذه الفكرة، مع محاولة عقد مقارنات بين الصداقة وبعض العلاقات الإنسانية الأخرى كالعلاقة القرابية وعلاقة العشق والمحبة وغيرها من العلاقات.

وقد تبيّن من خلال المعالجة أن كلا المفكريْن غنيّان بالأفكار والتأملات التي تحيط بمختلف أبعاد الصداقة وهي تصلح لأن تشكّل فروضاً قابلة للاختبار في الوقت الراهن.

وقد أنهى الباحث عمله ببيان أوجه الشبه والاختلاف بين الفيلسوفين.



The Idea of Friendship Between Aristotle AND Abi Hayan Al - Tawheedi

Dr. Zahid Roussan
Department of Sociology
Faculty of Arts
Yarmouk University

Abstract:

The first part of this paper deals with the notion of friendship as presented in Aristotl's "Ethics to Nicomachus". The author attempts to define the concept of friendship and its meaning and importance in the life of individuals and kingdoms. He explores the different types of friendship and their relationship with virtue and happiness. The second part of the paper explores the value of friendship as presented in the writings of Abi Hayyan al- Tawhidi and the conditions governing this notion. He attempts to make comparisons between friendship and some other human relations as kinship relations, love relations etc. The paper outlines the differences and similarities between the two thinkers.

The treatment makes it clear that both thinkers have rich ideas and contemplation encompassing all aspects of friendship. These can serve as hypotheses to be tested in the present.

* * *

المقدمـة :

يُحظى موضوع الصداقة باهتمام كبير من لَدُن الفلاسفة وعلماء النفس والأخلاق في الماضي والحاضر، وذلك للمكانة الرفيعة التي شغلتها الصداقة - ولا تزال - بصفتها قيمة إنسانية عظيمة الأثر في حياة الفرد والجماعة والمجتمع.

ولقد كان فلاسفة اليونان هم أول من عُنوا بعلاقات الصداقة والحب فأفلاطون Plato - على سبيل المثال - تحدّث عن الـ «فيليا» Philia في محاورة «ليسيس» Lysis ، وكان معناها في القرن الخامس قبل الميلاد إمّا التماثل في الأخلاق أو التجاذب بين الأضداد، ولكن أفلاطون - كما يبدو - قد وسّع من معنى الصداقة ليربطها بالمحبوب الأول الذي تنبع منه كل صلة بين الناس، ألا وهو «الخير». والصداقة - في نظره - رابطة خلقية وروحية تجمع بين المواطنين الأخيار في حبّ واحد، فتؤلف بين قلوبهم وتجعل منهم مجتمعاً متماسكاً. وهكذا يقول: «وللصداقة أثر عظيم في بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد، لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد»[١].

أما أرسطو Aristotle فقد قام بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى «الصداقة» وحصر أنواعها وبيان ضرورتها للحياة، ومن ثمّ علاقتها بالفضيلة والسعادة ونظم الحكم وأوضاع الناس الاجتماعية كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

هذا وقد عُني التراث العربي والإسلامي الوسيط بموضوع الصداقة والعلاقات الصداقية وأهميتها في ديمومة الحياة وتمدن البشر، وذلك انطلاقاً من قاعدة أرسطو الشهيرة «الإنسان مدني بالطبع». ومن المفكرين العرب الذين عُنوا بالصداقة: ابن المقفع (١٠٦-١٤٢هـ/٧٢٤-٧٥٩م) في كتابه «الأدب الكبير» حيث خصص المقالة الثالثة من هذا الكتاب للحديث عن معاملة الصديق لصديقه[٢]. وكذلك فعل أبو حيان التوحيدي في

كتابه «الصداقة والصديق»، ومسكويه (٣٢٠-٤٢١هـ) في كتابه «تهذيب الأخلاق»، والغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) في كتابه «بداية الهداية»، وغيرهم من أمثال ابن حزم والماوردي والسهروردي.

وفي العصر الحديث بحث العلماء وخصوصاً علماء النفس، فكرة الصداقة من جميع جوانبها، وبيّنوا الوظائف النفسية التي يمكن أن تنهض بها هذه الصداقة وحصروها في اثنتين: أولاهما خفض مشاعر الوحدة النفسية ودعم المشاعر الإيجابية، وثانيتهما الإسهام في عمليات التنشئة الاجتماعية[٣]، ومن هؤلاء العلماء يمكن أن نذكر بيبلو Peplau وبيرلمان Perlman و «دك» Duck و «أرجايل» Argyle و«مصطفى سويف» وغيرهم، وكل هؤلاء يؤكدون على أهمية التفاعل الاجتماعي وضرورته لأنه يخفض التوتر ويدعم الانفعالات الإيجابية.

وهذا البحث الذي بين أيدينا يسعى إلى التعرف على «فكرة الصداقة عند أرسطو وأبي حيان التوحيدي»، أما فرضياته فيمكن صياغتها على هيئة التساؤلات التالية:

١ - ما مفهوم الصداقة عند أرسطو ؟ وما هي شروطها وأنواعها ؟

٢ - ما مفهوم الصداقة عند أبي حيان التوحيدي؟ وما هي مقوماتها ومعوقاتها ؟ ثم ما الفرق بينها وبين العلاقات الاجتماعية الأخرى؟

٣ - ما أوجه الشبه والاختلاف بين أرسطو وأبي حيان؟

فكرة الصداقة عند أرسطو

لقد خصّص أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) لا أقلّ من كتابين من كتبه البالغة عشرة كتب والتي يضمها سفره الكبير «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»، للحديث عن الصداقة، وهما، في الحقيقة، من أشد كتبه تأثيراً في النفوس وربما أجملها.

يبدأ أرسطو حديثه حول هذا الموضوع بتعريف الصداقة ويقول عنها بأنها حدّ وسط بين خلقين، فالصديق هو الرجل الذي يعرف كيف يكون مقبولاً عن أمثاله كما ينبغي أن يكون. أما الرجل الذي يُفرط في العناية بالآخرين حتى يكون مقبولاً لدى الجميع إلى الدرجة التي تجعله لا يعارض في أي شئ حتى لا يسيء إلى أيّ كان من الأشخاص الذين يقابلهم فيسمى بـ «المساير»، وذلك إن كان يفعل هذا الفعل ليس من أجل منفعة وإنما لولعه بالإرضاء. أما إذا كان يسلك هذا المسلك لأجل منفعته الشخصية كأن يقصد بذلك الإثراء أو الحصول على الأشياء التي تسببها الثروة فهو المتملق. وعلى الضدّ من هذا الخلق، يصف أرسطو الشخص الذي لا يهتم بالقبول من الآخرين، ولا يهمّه أبداً ما يسبّبه للغير من الألم، بل ربما يأخذهم بالمعارضة في كل الأشياء، بأنه الشرس والصعب في المعيشة، وأنه العسر والمشاغب والشكس[٤].

ولا يمدح أرسطو إلا الوضع الوسط الذي يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض، كما ينبغي، من الناس أو الأشياء، ويرى أن هذا الوضع يشبه الصداقة كثيراً. ويعلّل رأيه بأننا على استعداد لقبول الرجل الذي ينتسب إلى هذا الوضع الوسط كصديق حقيقي لنا، إذا جمع إلى رغبته في التقبل شعوراً بالميل لنا. ويوحي الشرط الأخير بأن الرغبة في اكتساب قبول الآخرين ليست مطابقة تمام المطابقة للصداقة، ويفسر أرسطو وجهة نظره بأن بعض الناس يرغبون في أن يكونوا مقبولين، ولكن دون أن يشعروا بعاطفة البتّة، فهم يفعلون ما يلزم وما ينبغي أن يفعلوه مع من يعرفونهم ومع من لا يعرفونهم، مع الذين يرونهم عادة ومع الذين لا يرونهم إلا نادراً، ليس لحبّ ولا لبغض، بل لأنه هكذا ينبغي أن تكون المعاملة مع الآخرين[٥].

إن تمييز أرسطو السابق بين مفهومي القبول الاجتماعي Social acceptance وبين الصداقة ينسجم مع التمييز الحديث لهذين المفهومين مع هذا الفارق: وهو أن الدراسات الحديثة استطاعت أن تستخدم المقاييس السوسيومترية للحصول على تقدير كمي لهذا

القبول، بينما عند أرسطو لم يكن كذلك بسبب عدم توافره على الأداة العلمية المتقدمة. لذا فإن الصداقة تتميز بخاصية الاختيار المتبادل عبر الزمن بين طرفي العلاقة الاجتماعية، أمّا القبول الاجتماعي فلا يعدو كونه مؤشراً دالاً على الشعبية الاجتماعية بين أعضاء الجماعة دون أن يلزم عنه وجود علاقة متبادلة بين الشخص وزملائه(٦).

ويعزز أرسطو تعريفه السابق للصداقة بالقول إنها عطف متبادل بين شخصين كل منهما يريد الخير للآخر، على أن هذا العطف لكي يكون حقيقة من الصداقة «لا يصح أن يبقى مجهولاً عند أولئك الذين هم موضوعه»(٧)، بل أن يكون معلوماً فيُحس كل منهما بمشاعر الآخر وأحاسيسه. ويضيف أرسطو شرطاً آخر لكي تتحول العاطفة إلى صداقة ألا وهو عامل الزمان، إذ من الممكن أن تتحول العاطفة مع مرور الزمن إلى أن تصبح عادة ثم تصير صداقة حقيقية لا صداقة لذة ولا صداقة منفعة(٨). وفي موضع آخر يفصّل أرسطو التعريف بالصداقة فيقول بأن «الصديق هو الذي يعيش معك، والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسرّة مسراتك وتحزنه أحزانك»(٩)، وبذلك تقوم الصداقة، في نظره، على المعاشرة، والتشابه، والمشاركة الوجدانية. ومن هنا يرفض أرسطو أن يتخذ المرء صديقاً له رغم أنفه، ومن يفعل ذلك على كره منه كان بمثابة إنسان خدع نفسه وخدج غيره، وهذا مخالف لشروط الصداقة التي تعني أن يكون الحب والعطف متبادلاً بين الاثنين(١٠).

وبعد هذا التعريف للصداقة ينتقل أرسطو فيبيّن أهمية الصداقة في حياة الأفراد، بل في حياة الممالك أنفسها، فإن الإنسان كائن مدني إلى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطاً بكائنات يحبها ويكون محبوباً لديها حتى ولو كان له مع ذلك كل الخيرات. «وكلما كان الإنسان أكثر غنى وعزّ سلطانه وعظم جاهه، شعر بالحاجة إلى أن يكون له أصدقاء حوله»(١١). فرغد العيش مثلاً لا ينفع الإنسان إذا لم يلازمه أناس أفاضل يحبهم ويحبونه، وحتى اقتناء الخيرات العظيمة وحفظها لا تتم بدون أصدقاء يساعدون مالكها على ذلك. فالأصدقاء إذن هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس والشدة،

والصداقة ضرورية للشباب لأنها تعصمهم من الزلاّت عن طريق تقديم نصائحها، والشيوخ أيضاً يحتاجونها فيطلبون عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطهم، وذلك حين يتقدم بهم السن وتضعف القوى[١٢].

أما المملكة فإنها لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التي هي أيضاً من الصداقة وهي عربون الوفاق الاجتماعي. وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين والمشرّعون استقراره قبل كل شئ، كما تريد كذلك نفي الشقاق الذي هو أضرّ عدو للمدنية. وهنا يحاول أرسطو أن يقيم مقارنة بين قيمتي العدل والصداقة فيشير إلى أن الحب (= الصداقة) كثيراً ما يساعد على إقامة العدل، بل كثيراً ما حلّ محله وسدّ من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحلّ محل الحب. يقول بهذا الصدد: «متى أحب الناس بعضهم بعضاً لم تعد حاجة إلى العدل. غير أنهم مهما عدلوا فإنهم لا غنى لهم عن الصداقة، وإن أعدل ما وُجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة»[١٣].

فالصداقة إذن ضرورية في الجمعيات البشرية، ولكنها فوق ذلك لها من الجمال والشرف بقدر ما هي عليه من المنفعة، وربما أمكن أن تشتبه بالفضيلة نفسها في غير قليل من جهات النظر. وهذا هو الذي يوجب الكلام عليها في كتاب الأخلاق[١٤].

ويميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الصداقة أو إن شئت فقل ثلاثة أسباب، باعتبار أن الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها، وهذه الأنواع هي: صداقة المنفعة، وصداقة اللذة، وصداقة الفضيلة. فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التي أسّست عليها. فالناس - على سبيل المثال- يحب بعضهم بعضاً للمنفعة، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من أجل أن يصيبوا خيراً ما وكسباً ما من علاقاتهم المتبادلة. والأمر كذلك أيضاً في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة. وهنا تتجلى الذاتية وعدم الموضوعية في صداقة المنفعة وصداقة اللذة؛ ذلك أن

الإنسان متى أحبّ بسبب اللذة فهو لا يبغي في الواقع إلا هذه اللذة نفسها، بمعنى أنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع، بل هو يحبه لمجرد كونه نافعاً وملائماً، ومن هنا كانت الصداقات التي من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضي بانقضاء الحاجة، وهذه الحاجة دائمة التقلب[١٥]. وهذا النوع من الصداقات (أي صداقة اللذة والمنعفة) - في نظر أرسطو - صداقات عرضية تنقطع بغاية السهولة، أي إذا انعدم السبب الذي صيّرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضاً بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كوّنتها، والعكس صحيح[١٦]، وهذا النوع من السببية القائم بين المنفعة واللذة من جهة، وبين علاقة الصداقة من جهة أخرى، يذكّرنا بطريقتي «جون ستيوارت مل» S. Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) المستعملتين في البحث العلمي وهما : طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع Method of agreement وتعني أنه إذا وُجد السبب وُجدت النتيجة، وطريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف Method of difference وتعني أنه إذا غاب السبب غابت النتيجة[١٧]. وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أنه كانت لدى أرسطو نظرات صائبة في تحليل بعض القضايا الأخلاقية وفي مقدمتها «الصداقة».

أما الصداقات المبنية على الفضيلة فإن بناءها لا يتزعزع، وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكوّناً، بل هي أكمل الصداقات، لأن الفضيلة تحيل الصداقة حبّاً متبادلاً قائماً على الاحترام والتشابه؛ وهذا هو معنى الصداقة الحقيقي، وما عداه على سبيل المجاز. يقول أرسطو : «الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم. أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقاً. أولئك بأنفسهم، بطبعهم الخاص لا بالعرض، يكونون على هذا الاستعداد السعيد»[١٨] وهذا يعني أن الصداقة الحقيقية القائمة على الحب المتبادل تبقى ما بقي أصحابها أخياراً وفضلاء»، فالفضيلة إذن شئ متين باقٍ، وكذلك الصداقة المرتبطة بها.

غير أنه ينبغي ألاّ يُفهم من دعوة أرسطو إلى صداقة الفضيلة على أنها تخلو من المنفعة واللذة، لا بل إنها تتضمنهما، فهي (أي الفضيلة) مصدر لذة قوية رفيعة، تريد الخير للصديق، وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقلياً وخلقياً، يقول أرسطو: «إن كلا الصديقين خيّر على الإطلاق في ذاته وإنه لخيّر كذلك في حق صديقه، لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض. ويمكن أن يزاد أيضاً أنهم ملائمون بعضهم لبعض ... إذا كان الأخيار أرضياء على الإطلاق وإذا كانوا أيضاً ملائمين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائماً لذة، وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضاً وإمّا على الأقل مشابهة بعضها لبعض»[١٩].

هذا ويحاول أرسطو أن يربط بين ارتقاء الصداقة والمراحل العُمْرية للشخص أو إن شئت فقُل إنه يريد أن يُدخل عامل الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطّدت أركانها باحترام متبادل وتجارب جديّة لا تتغير بعد، بل تبقى على الدهر. وهكذا يشير إلى أن صداقات اللذة إنما توجد عند الأحداث أو الفتيان، فهم «لايعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها»[٢٠]. ومع تقدم السنين والأعمار تتغير اللذات وتصير غير ما كانت عليه في الأمس. لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى. وأما صداقة المنفعة فإنما توجد على الخصوص في الناس المسنين حيث يدفعهم إليها ضعفهم وحاجتهم إلى من سواهم، وأما الصداقة الحقّة «فلا تكون سريعة البتّة ... وأنها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى»[٢١]. ويقصد أرسطو بالظروف الأخرى شروط الصداقة كالمحبة والثقة المتبادلة وحب الخير والمشاركة الوجدانية، ومن خلال تلك الشروط «تصير الصداقة متساوية ومتشابهة بين الجانبين (أي الصديقين)»[٢٢]. وهكذا إذن يمجد أرسطو صداقة الفضيلة ويعدها الوحيدة التي تستأهل

في الحق اسم الصداقة، ليس فقط لأنها صداقة الأخيار، بل ولأنها كذلك تقاوم النميمة والغيبة، حيث «لا يمكن فيها (أي في صداقة الفضيلة) أن يسهل تصديق مزاعم أي شخص ضد إنسان قد اختُبر زمناً طويلاً. إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض. إنها لم يمر بخاطرها البتّة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة الممدوحة التي توجد في الصداقة الحقة، في حين أنه لا شئ يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الإصابات الوخيمة»[٢٣].

وكما يُدخل أرسطو عامل الزمان في التأثير على الصداقة، يُدخل كذلك عاملاً آخر في التأثير عليها ألا وهو تباعد الأمكنة، وهكذا يقرر أن بُعد الأماكن بين الصديقين لا يذهب على الإطلاق بالصداقة ولكن يوقف مظهرها إيقافاً مؤقتاً، غير أن الغيْبة إن كانت طويلة المدة فيمكن أن تُنهي الصداقة أو تنسيها، ولذلك يقال في الأمثال : «كثيراً ما أودى بالصداقة سكوت طويل»[٢٤]. ومعنى هذا أن تباعد الأمكنة يُضعف من قوة الصداقة أما تقاربها فيزيد الصداقة قوة وتوطيداً.

وبإدخال أرسطو لعاملي الزمان والمكان في التأثير على الصداقة يكون قد سبق الدراسات النفسية الحديثة التي أثبتت إلى حدّ ما فرضيات أرسطو وأفكاره مع هذا الفارق: وهو أن آراء أرسطو كانت نظرية خالصة بينما آراء الحديثين والمعاصرين كانت ميدانية أي مشتقة من الواقع المدروس. وهكذا دلّت بحوث هورروكس Horrocks بالاشتراك مع تومسون G. G. Thompson في «تقلبات الصداقة لدى الأولاد والبنات في بعض النواحي الريفية لمدينة نيويورك» على أن الصداقات تزداد ثباتاً بتقدم العمر الزمني لا فرق في ذلك بين الأولاد والبنات أو المراهقين والمراهقات[٢٥]. هذا بالنسبة لعامل الزمان، أما البُعد المكاني فقد أثبتت الدراسات الحديثة التي قام بها سيجال Segal سنة ١٩٧٤م على الشرطة المتدربين في منطقة Maryland State الأمريكية أن الصداقة بين هؤلاء جذباً أو نفوراً تتأثر بالبُعد المكاني والزماني. غير أن أهم الدراسات التي تتعلق

بالصداقة والبُعد المكاني فهي التي قام بها فستنجر Festinger بالتعاون مع شاشتر Schachter وباك Back (سنة ١٩٥٠)، وقد أثبتت هذه الدراسة الميدانية التي أجريت على مجموعة من الطلبة المتزوجين أنه كلما كانت الأمكنة متقاربة بين الأشخاص كانت الصداقة أقوى وأمتن، وكلما تباعدت الأمكنة والبيوتات عن الأشخاص قلّت قوة الصداقة أو ضعفت[٢٦]. وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أنه كانت لدى أرسطو أفكار في الصداقة جديرة بالنظرة الفاحصة وأنها يمكن أن تصبح فرضيات قابلة للاختبار.

ويتابع أرسطو حديثه حول الصداقة فيبيّن أن الشيوخ والسوداويين (= الناس أُولي الخلق الجاف أو أولي الكآبة) يُظهرون مَيْلاً أقَلَّ إلى الصداقة، وذلك لأنهم يفتقدون بعض الشروط الضرورية للصداقة والتي منها العيشة المشتركة والسكنى بعضهم لبعض، يضاف إلى ذلك أن هؤلاء من طبعٍ عَسِر بسبب جفاف قلوبهم وأنهم لا يجدون إلا لذة أقلّ في علاقات العشرة المتبادلة التي هي العلة الأصلية للصداقة، وبالتالي فلا «أحد يسعى ليقضي أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسرّه، فإن الطبع الإنساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه»[٢٧].

وحتى الذين يبشوّن بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء، فبسبب كونهم لا يعيشون عيشة مشتركة، فالأوْلى بهم أن يُعَدُّوا في زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل، ولا يمكن أن يُعدّوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص، مثلهم في ذلك مثل السوداويين[٢٨].

واستكمالاً لشروط الصداقة يذكر أرسطو أن الصداقة الحقة لا تتّجه إلا إلى شخص واحد، لأن الروابط المتعددة ليست عميقة، فمن الصعب أن يُحظى الشخص بحب أناس كثيرين ويرتبط بصداقة كاملة، كما أنه من الصعب أن يحب الشخص أناساً كثيرين في آن واحد، فالصداقة الحقة حسب تعبيره «ضرب من الإفراط في نوعها وهي مَيْل يتغلب على سائر الميول ولا يتّجه بطبعه إلا إلى شخص واحد وليس من الهيّن أن أشخاصاً عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصاً بعينه، كما أن هذا ربما لا يكون حسناً»[٢٩].

وهنا نلمس عند أرسطو مسحة تشاؤمية ليس فيها رجاء، فهو - كما ترى - يدعو إلى الصداقة وإلى الخير والفضيلة ثم في النهاية يعد الصداقة نوعاً من الإفراط، وكأنه يقرر أن الصداقة أمر ميؤوس منها. وربما يعود هذا التشاؤم إلى الفساد المستشري في عصره، ويكاد يقنط من القضاء عليه، ولكنه مع ذلك لا يفتأ يحاول جاهداً للحدّ من الفساد والقضاء عليه من خلال دعوته للصداقة، وهذا بحدّ ذاته نوع من التفاؤل والإيمان بقيمة الإنسان وقدرته على تجاوز الصعوبات ولو بشق الأنفس.

ويضيف أرسطو إلى تفسيره السابق للصداقة أنه من الصعب على الشخص أن يكون على وفاق في الخلق مع الآخرين. ويبدو أن عدد الأصدقاء مرتبط بالأساس الذي تقوم عليه الصداقة سواء كان هذا الأساس منفعة أو لذة أو فضيلة. ففي ظل صداقات اللذة يمكن للشخص أن يجرب علاقات مختلفة حتى يجد الصديق الذي يسرّه ويشاركه في لهوه. وفي ظل المنفعة كذلك يمكن للشخص أن يدخل في علاقات متنوعة، وذلك لأن كثيراً من الناس مستعدون لهذه العلاقات، إلا أنها قليلة الحظ لا تلبث إلا لحظة ثم تزول كصداقة التجارة[٣٠].

ويبدو أن تأكيد أرسطو على «حسن الخلق» كشرط لقيام الصداقة الحقيقية وأنه الضامن الأساسي لولاء الصديق ووفائه وصدقه، يتفق مع دراسة «لاجيبا» La Gaipa الحديثة والتي تعد «أن الخصال الأخلاقية قناة لا تسمح إلا بنفاذ الأصدقاء ذوي الأخلاق الحسنة»[٣١].

ثم يعالج أرسطو تأثير المركز الاجتماعي والمكانة الاجتماعية في استقطاب عدد الأصدقاء وتنوعهم، فيشير إلى أنه متى كان المرء في مركز رفيع (أي من أهل الثراء) كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعاً؛ فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون. ولما كان هؤلاء (أي الأثرياء) لا يفكرون إلا في اللذة فقط، فإنهم لا يبغون في حقيقة الأمر

الأصدقـاء الملائمين ولا الأصدقـاء النافعين، وإنما يبغـون «أناساً محبوبين هيّنين أو أناساً حذاقاً مستعدين دائماً لتنفيذ ما يؤمرون به»[٣٢].

ويرى أرسطو أن الصداقات تقوم في الأساس على المساواة في المكانة الاجتماعية، حيث يؤدي كل صديق إلي الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمر للآخر المقاصد بعينها أو أنهما يتعاوضان مزية بأخرى كأن يتعاوضا اللذة بالمنفعة، ويقرر أنه يجب ألاّ يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيراً جداً، وألاّ تكون المسافة بين الأشخاص بعيدة جداً سواء كان من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شئ آخر، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة. ومن هنا يُقصي أرسطو الملوك من علاقة الصداقة أو أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس[٣٣].

وينتقل أرسطو بعد ذلك للحديث عن طبيعة الخلافات التي قد تحدث بين الأصدقاء، فيبيّن أنها ترجع إلى الأساس الذي تقوم عليه الصداقة: فإذا ما كان الأصدقاء أصدقاء بالفضيلة فلا تحدث شكاوى ولا معاتبات ولا مراغمة بينهم، وذلك لأنهم لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير. كذلك لا محل للمنازعات في الصداقات باللذة لأن هذه الصداقة إمّا أن تشبع اللذة أو لا تشبعها، فإن أشبعتها فلا خصومة إذن، وإن لم تشبعها فإن الصداقة تنقطع بسهولة وينفصل الصديقان عن بعضهما ببرودة. أما لاصداقة القائمة على المنفعة فهي - في نظر أرسطو - المعرّضة إلى الشكاوى والملامات، لأن كل واحد من الأصدقاء يحرص على أن يأخذ أكثر مما يعطي[٣٤].

ويؤكد أرسطو مرة أخرى على ضرورة وجود التشابه أو التماثل بين الصديقين وذلك لكي يحفظ الصداقة من الشقاق والخلاف. وعندما لا يتشابه الصديقان يكون التناسب هو الذي يسوّي الصداقة ويحفظها من أن تنقطع. ويرجع أرسطو أسباب الاختلافات في العلاقات بين الشخصين إلى أن أحدهما يكون أرفع من الآخر مكانة، أو أشد نفعاً، فيظن كل جانب منهما أنه يستحق أكثر مما يعطاه، إذ يشعر مقدّم الخدمة النافعة أنه لا يحصل

على نصيبه الذي ينبغي أن يكون مساو لخدماته. وهنا تصير الصداقة من وجهة نظر هذا الشخص تكليفاً واسترقاقاً لا صداقة حقيقية. ويشبّه أرسطو ذلك الموقف بشركة رؤوس الأموال: فمن يدفع نصيباً أكبر يجب أن يكون له في الأرباح حظ أوفر. وفي المقابل يشعر الفرد الأدنى درجة والأقل نفعاً بالضيق والسخط؛ إذ يشعر أن أداء خدمة لمن هو في حاجة إليها واجب على صديقه، وإلاّ فما فائدة المرء أن يكون صديقاً لرجل فاضل قوي إذا لم يستفد من ذلك شيئاً"[٣٥].

والحقيقة أن أرسطو من هذه الناحية، أي من حيث إدراكه في وقت مبكر لآثار التماثل في الصديق، سواء أكان هذا التماثل يتجلى في العمر أو المسكن أو مستوى التحصيل الدراسي أو من حيث الطباع الشخصية أو المستوى الاجتماعي والاقتصادي للأسرة ... إلخ- يتفق مع الدراسات الحديثة التي تشير إلى أن حبّنا للناس يزداد كلما كان هناك تشابه بينهم من حيث المواقف، ومن حيث القيم والمعتقدات؛ بل إن مثل هذه المماثلة أو المشابهة تجعل من العلاقات الصداقية أكثر بهجة وانسجاماً وخصوصاً إذا كان الناس المتحابون متجاورون من حيث المسكن[٣٦]. كما يتفق مع نتائج دراسات «مصطفى سويف» التجريبية في ظاهرة الصداقة عند المراهقين والراشدين من الذكور والإناث في المجتمع المصري حيث اتضح لديه أن المراهقين يعللون صداقاتهم باتفاق الآراء والأذواق والعادات والأخلاق كما تبين أن الأصدقاء غالباً ما يتماثلون في الجنس والعمر والدين والمستوى الاجتماعي والاقتصادي، كما لاحظ سويف أن هذه الصداقات تنعقد بسهولة، والفرص المهيئة لانعقادها عادة هي التجاور المكاني في المسكن أو في المدرسة، وصلة القربى العائلية، كما لاحظ كذلك أنها تتفرق بسهولة ويكون ذلك غالباً نتيجة للبُعد المكاني[٣٧]. كما يتفق أرسطو أيضاًمع دراسة «إبشتين» Epstein الذي أشار إلى أنه مع تقدم العمر يختار التلاميذ أصدقاءهم من بين زملائهم الذين يماثلونهم في الاتجاهات وسمات الشخصية والقدرات العقلية[٣٨].

وأخيراً يؤكد أرسطو على أهمية الصداقة من خلال طرحه للسؤال التالي: في أيّ الحالين يكون المرء أحوج إلى الأصدقاء: أفي الرخاء والسعادة أم في الشدة والشقاء؟

يجيب أرسطو على ذلك بالإيجاب في الحالتين: ففي حال السعادة لا يستطيع الرجل السعيد أن يعيش منفرداً بمعزل عن سائر الناس حتى ولو كان يملك جميع خيرات الدنيا، ذلك أن الإنسان موجود اجتماعي بطبعه، والرجل السعيد سليم الطبع يسعى إلى اكتساب القبول من لدن الآخرين وتجنب العزلة لأن الحياة ثقيلة على المعتزل. أمّا في حال الشقاء فالمرء بحاجة إلى أصدقائه ليقدموا له المساعدة، كما أن حضورهم في حدّ ذاته يسرّ هؤلاء التعساء ويشاطرونهم آلامهم كما يخفف من مصابهم. وينهي أرسطو إجابته بأن الحاجة أشدّ إلى الصديق وقت الرخاء، لأن حضوره يجلب سروراً مزدوجاً قوامه المعاشرة اللذيذة معه، إضافة إلى أنه يتمتع وإياه بالخيرات التي عنده. وعلى كل الأحوال يبقى حضور الأصدقاء شيئاً مرغوباً فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت[٣٩].

لكن الطريف الذي جاء به أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» هو أنه أنهى معالجته للصداقة بالدعوة إلى تقليل عدد الأصدقاء سواء أكانوا أصدقاء منفعة أم أصدقاء لذة أم أصدقاء بالفضيلة، وذلك لأن الإنسان - في نظره - لا يستطيع أن يفي بحقوق كل أصدقائه، بل ربما كانت كثرتهم عائقاً للسعادة. يقول بهذا الصدد: يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المنفعة، لأنه لا يمكن إسداء العرف إليهم جميعاً. أما الأصدقاء الذين يُتّخذون لغرض اللذة فيكفي منهم القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة، وأما بالنسبة للأصدقاء بالفضيلة فينبغي ألا يكون إلا بمقدار ما يمكن أن يحبهم المرء محبة خالصة وبالتالي فعددهم يجب أن يكون محصوراً جداً[٤٠].

وخلاصة القول، فإن أرسطو - من خلال معالجته لموضوع الصداقة - قد طرح عدداً من الأفكار جديرة بالاهتمام: فبعضها يتعلق بأهمية الصداقة في الحياة الإنسانية، وبعضها يتعلق بشروط الصداقة والعوامل المؤثرة فيها مثل البُعد الزماني والمكاني والتشابه

والمشاركة الوجدانية وغير ذلك من العوامل، وهي في الحقيقة يمكن أن تشكّل فروضاً قابلة للاختبار والتجريب على أرضية الواقع من خلال دراسات ميدانية يقوم بها الباحثون والعلماء المختصون، ومن هنا فإننا نهيب بمثل هؤلاء العلماء أن يعيدوا قراءة أفكار أرسطو ونظرياته على ضوء المنهج العلمي الحديث ليروا ما يصلح منها فيأخذوه ويعمموه، وما لا يصلح منها يرفضوه أو يعيدوا بناءه بعد تعديله.

والآن ننتقل إلى فكرة الصداقة عند مفكر إسلامي في العصر الوسيط هو أبو حيان التوحيدي.

فكرة الصداقة عند أبي حيان التوحيدي

خصَّص أبو حيان التوحيدي (٣١٠-٤١٤هـ) لموضوع الصداقة - وهو الموضوع الذي شغل باله كثيراً نظراً لارتباطه بحياته الوجدانية والواقعية البائسة [٤١] - كتابه الشهير «الصداقة والصديق»، وقد جمع فيه العديد من الأقوال المأثورة في الصداقة والتي ذكرها «أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد» [٤٢]. ويذكّرنا هذا النهج بما فعله أبو بكر الطرطوشي (+ ٥٢٠هـ) في كتابه «سراج الملوك» حيث كان هذا الأخير يطرح المسألة المراد معالجتها، ثم يحشد لها ما قاله الفلاسفة والحكماء والأدباء وأهل العلم والدين والسياسة، وهو نهج يتسم في كثير من الأحيان بالوعظ وتقديم النصيحة والإرشادات أكثر من مجابهة الواقع وتقديم الحلول الناجعة لها. ولا ننسى أن نذكر أن تجارب التوحيدي الشخصية نتيجة تطوافه في أنحاء الدولة ومعاشرته الطبقات الدنيا قد ساهمت بشكل أو بآخر في صياغة فكرة الصداقة عنده.

يُعرّف التوحيدي الصديق بأنه لفظ مشتق من الصدّق، وهو خلاف الكذب، أو من الصَّدْق، حيث يقال: رُمْحٌ صَدْق أي صلب، وعلى الوجهين يكون الصديق صادقاً (أي غير

كاذب) إذا قال أو تكلّم. ويكون صَدْقاً (أي صلباً جاداً) إذا عمل. ولذلك يقال «صُدْقة المرأة، وَصَدَاقها وصُدْقتها كله منتزع من الصِّدق والصّدق، وكذلك الصادق، والصِّدِّيق، والصدوق والصَّدقة، والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ» (= متناسب) [٤٣] ».

والصداقة عند التوحيدي عاطفة اصطفائية يختارها الإنسان بمحض إرادته واختياره ليكوّن بها مع الأفراد الآخرين صلات وروابط يسدّ بها ويشبع حاجاته ومتطلباته ويضمن أمنه واستقراره النفسي، على أن يؤخذ بعين الاعتبار رغبة وإرادة الآخر الذي يودّ هو أيضاً إشباع حاجاته ومتطلباته ويضمن أمنه واستقراره النفسي. أما إذا دخلت «الرهبة» في العلاقة كعنصر مضاد للإرادة والرغبة، فإن ذلك يفسدها ويجعلها صعبة التحقيق، يقول أبو حيان على لسان أبي سليمان السجستاني: «الصداقة التي تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة، وصاحبها من صاحبه في غرور، والزلّة فيها غير مأمونة، وكسرها غير مجبور» [٤٤]. ومن هنا يستبعد التوحيدي صداقة الملوك لأنها قائمة على القهر والهوى، فهو يقول: «فأما الملوك فقد جلّوا عن الصداقة، ولذلك لا تصح لهم أحكامها، ولا توفي بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستجلاء، والاستخفاف، وأمّا خدمهم وأولياؤهم فعلى غاية الشبه بهم، ونهاية المشاكلة لهم» [٤٥].

وهكذا إذن تكون الصداقة عبارة عن عملية تفاعل بين شخصين متماثلين في الإرادات والاختيارات والشهوات والطلبات، وهذه المماثلة ثمرة ارتباط روحي، تشبه إلى حدّ ما اتحاد ذاتين بين رجلين متصوفين. وهنا يستشهد التوحيدي بتعريف أرسطو للصديق الذي يقول فيه: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» [٤٦].

والصداقة أيضاً فضيلة إنسانية يراد تحقيقها بين الناس وإن كان ذلك بصعوبة بالغة، وهي ككل عاطفة أساسية مرتبطة بصميم الحياة الشعورية، تتفرع عنها جملة من الفضائل

الخلقية والسلوكية تضمن لها البقاء والنماء كـ «العشرة والمؤاخاة والألفة، وما يلحق بها من الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواساة، والجود، والتكرم»[٤٧].

وينطلق التوحيدي في بحثه عن علاقة الصداقة والصديق كعلاقة اجتماعية من عبارة أرسطو الشهيرة «الإنسان مدني بالطبع»، ذلك أن الإنسان الفرد - في نظره - لا يكاد يعيش إلا محوطاً بكائنات تتبادل معه التعاون والوفاق من أجل الوصول إلى مبتغاهم في العيش الكريم والسعادة الحقيقية، وإلاّ فلا معنى لفطرية الاجتماع أو لطبيعته. يقول أبو حيان: «وبيان هذا أنه لا بد من الإعانة، والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه»[٤٨].

على أن هذا الدافع الفطري للاجتماع لا يكفي لتحقيق إنسانية الإنسان، إذ لابدّ له من أمور أخرى يقتضي الواجب القيام بها لتحقيق هذه النزعة الإنسانية ومضاعفتها، وذلك يكون بالتفاعل مع الآخرين ومعاشرتهم، يقول أبو حيان: «وإذا كان (أي الإنسان) مدنياً بالطبع كما قيل، فبالواجب ما يُعرض في أضعاف ذلك من الأخذ، والعطاء، والمجاورة والمحاورة، والمخالطة والمعاشرة، ما يكون سبباً لانتشار الأمر»[٤٩]. ومعنى ذلك أن الإنسان محتاج إلى من يحاوره ويخالطه فيأخذ عنه ويعطيه من أفكار وخبرات وثقافات، أي أنه يحتاج إلى رفيق صالح وصديق مخلص لكي يتمدن ولا يتوحش أو ينعزل. واستناداً إلى هذه الحاجة الضرورية، فإن الإنسان - يقول التوحيدي - «لا يخلو.. من جار، أو مُعامل أو حميم، أو صاحب، أو رفيق أو سكن، أو حبيب، أو صديق، أو أليف أو قريب، أو بعيد، أو وليّ، أو خليط، كما لا يخلو أيضاً من عدو، أو كاشح، أو مداج، أو مكاشف، أو حاسد، أو شامت، أو منافق، أو مؤذٍ، أو منابذ، أو معاند، أو مذلّ، أو مضلّ، أو مغلّ»[٥٠].

ويشدد التوحيدي على علاقة الصداقة بشكل خاص والعلاقة الاجتماعية بشكل عام ومن ثم رفضه في أن يعيش الإنسان وحده، وذلك في ردّه على أحد العلماء الذي كان يشكك في أن يكون هناك أصدقاء حقيقيون، يقول التوحيدي مُعلّقاً: «قد شدّد هذا الشيخ (يقصد عبد الله بن محمد الثوري)... ولستُ أرى هذا المذهب محيطاً بالحق، ولا معلّقاً بالصواب، ولا داخلاً في الإنصاف، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوي إلى المقابر، ولا بدّ له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقاً، وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً» [٥١].

والملاحظ في النص أيضاً أنه ليس بالضرورة أن تؤدي معاشرة الناس ومخالطتهم إلى تكوين علاقات صداقة؛ بل العكس قد يحدث، فقد تظهر علاقات سلبية كالعداوة والنفاق والحسد والإيذاء، كما قد تظهر علاقات يغلب عليها الجانب النفعي أو الضار. والذي يحدّد نوع هذه العلاقة هو الإنسان نفسه من خلال رغباته وأهدافه وطموحاته، ويشير التوحيدي إلى ضرورة التكيف مع الآخرين والتلاؤم معهم حتى وإن كانوا متباينين في أخلاقهم وقيمهم وأفكارهم ودينهم؛ لأن في ذلك فائدة تعود بالخير عليه شخصياً إمّا عاجلاً وإما آجلاً، يقول بهذا الصدد «ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له مردّ من دين، أو عقل، أو فتوة، أو نجدة، ويستفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصاً به، وعائداً بحسن العقبى عليه إما في العاجل، وإما في الآجل» [٥٢]. وهنا يبدو التوحيدي وقد خرج على فكرته الموضوعية حول الصداقة، فبدل أن تكون الصداقة فضيلة إنسانية تعود بالخير العميم على الناس كلهم، وإذ بها عنده وفي هذا النص يكرّسها لخدمة الفرد ومصلحته الشخصية، وذلك واضح من قوله «ويستفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصّاً به، وعائداً بحسن العقبى عليه، إما في العاجل، وإما في الآجل».

وبعد هذا التوضيح لمفهوم الصداقة والصديق عند أبي حيان ننتقل إلى شروط الصداقة والعوامل التي تساعد على قيامها.

يشير التوحيدي، مستشهداً بأحد الكتاب، إلى أن هناك عوامل متعددة تساعد على قيام الصداقة واستمراريتها؛ لكنه لم يفصّل القول فيها، فهو يذكرها وكأنها معروفة لدى الجميع، وهي: «الدين أولاً، ثم بالجوار ثانياً، ثم بالصناعة ثالثاً، ثم بالمالحة رابعاً، ثم بالمنشأ خامساً، ثم بالمعاقرة سادساً، ثم بالتجربة سابعاً، ثم بالإلف ثامناً، ثم بالميلاد تاسعاً، ثم بانتظام هذه كلها عاشراً»[٥٣].

والملاحظ في النص أن أبا حيّان يعطي الدين الدرجة الأولى من حيث الفاعلية، حيث أنه يُذهب الغلظة والأنفة والتحاسد والتنافس، ويجمع القلوب ويحض على التعاون والتناصر والتآلف، وهذا شئ متوقع من التوحيدي وغيره من فلاسفة الإسلام؛ ذلك لأن الدين الإسلامي - إذا ما استعرضنا تاريخ الأمة الإسلامية - كان هو الرابطة الروحية التي وحدّت بين الشعوب رغم اختلاف قومياتهم وجنسياتهم، حتى إذا استُبعد هذا العامل لسبب أو لآخر، كان مصير الأمة التفكك والانحلال في جميع مرافق الحياة ومن هنا يعد التوحيدي - حين يصنف طبقات مجتمعه - أن أصحاب الدين والورع رغم قلّتهم «فربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج، وطلب سلامة العقبى»[٥٤].

ثم تأتي بعد ذلك تباعاً بقية العوامل الأخرى التي تدفع الأفراد إلى تكوين العلاقات الصّداقية : كالجوار في السكنى والاشتراك في مهنة أو صناعة واحدة أو بالمالحة وهي تبادل الطُّرف والملاحة ... الخ، وكلها في النهاية تؤدي إلى تكوين علاقات اجتماعية تهدف إلى سد وإشباع حاجات ومتطلبات الأفراد الذين يكوّنون هذا الاتصال أو التفاعل الاجتماعي، لكن الأهم هو أن تشترك هذه العوامل كلها إذ ما أريد لعلاقة الصداقة أن ترتقي إلى الأعلى وصولاً إلى النموذج المثالي من العلاقات.

غير أن ما يسترعي الانتباه في هذه العوامل هو عامل المنشأ الذي ينشأ فيه الأصدقاء أو إن شئت فقل المكان الاجتماعي أي الوسط الذي تجري فيه الحوادث الاجتماعية حيث يلتقي الأشخاص ويتحدثون إلى بعضهم حديثاً طويلاً أو قصيراً، وهذا من شأنه أن يزيد في قوة ترابطهم، وهو يختلف عن المكان الفيزيائي. وهذا العامل في الحقيقة يذكّرنا بما ذهب إليه عالم الاجتماع الحديث ليوبولد فون فيزي» Leoplod Von Wiese (١٨٧٦-؟) صاحب النزعة الشكلية في علم الاجتماع، حين تحدث عن «الحادثة الاجتماعية» و «المكان الاجتماعي»، و «المسافة الاجتماعية». وهذه الأخيرة عبارة عن الأثر الذي تحدثه «الحادثة الاجتماعية» من خلال «المكان الاجتماعي» في علائق الناس كأن تزيد في قوة تماسكهم وتعاونهم[٥٥]. فإذن هناك شبه بين «فون فيزي» والتوحيدي من حيث أهمية المكان الاجتماعي في تكوّن العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقة الصداقة.

وثمة شروط أخرى يضيفها التوحيدي فيجعل من علاقة الصداقة علاقة مثالية وهذه الشروط يستخلصها أبو حيان من خلال إيراد ظاهرة واقعية شاهدها بنفسه، وهي تمثل من وجهة نظره، أسمى ما وصلت إليه الصداقة العملية بين شخصين متحابّيْن يمتازان بفضائلهما وعلمهما وصفائهما الخلقي والنفسي رغم ما بينهما من فوارق المشاغل العقلية والمهنية والاختصاص والمنشأ وتدخّل الطوالع والفلك. والشروط هي:

أولاً : إن علاقة الصداقة تتطلب «ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية...»[٥٦] واتحادهذه العناصر الأربع يمكن أن تؤدي إلى إيجاد نوع من الثقة المتبادلة، وهذه الأخيرة تخلق بدورها طمأنينة وسكوناً لا يرثّان على الدهر، ولا يحولان بالقهر.

والحقيقة أن ربط التوحيدي لعلاقة الصداقة بالتوافق النفسي أو الممازجة النفسية، يتفق مع نتائج معظم الدراسات النفسية الحديثة، ذلك أن فقدان علاقات الصداقة الملائمة

من شأنه أن يؤدي إلى عواقب سلبية في كل مراحل الحياة وبشكل خاص في مرحلتي الطفولة والمراهقة. وإلى هذا يشير «أرجايل» Argyle إلى أن افتقاد القدر المناسب من الأصدقاء يؤدي إلى اختلال في الصحة النفسية والجسمية، ففيما يتصل بالصحة النفسية تبيّن أن الأشخاص الذين يفتقدون الأصدقاء يكونون أكثر استهدافاً للإصابة باضطرابات نفسية منها الاكتئاب والقلق والسأم، كما يعانون من التوتر والخجل الشديد والعجز عن التصرف الكفء عندما تضطرهم الظروف إلى التفاعل مع الآخرين. وفيما يتصل بالصحة الجسمية فقد لاحظ الأطباء ضعف مقاومتهم للأمراض الجسمية وتأخرهم في الشفاء منها، بل وقد تزيد بينهم معدلات الوفاة بعد الإصابة بتلك الأمراض بالمقارنة بالمرضى الذين يتمتعون بعلاقات اجتماعية طيبة تمدهم بالمساندة الوجدانية(٥٧).

كما يتفق التوحيدي في إشارته إلى ضرورة «التقارب في القدرات العقلية» بين شخصين من أجل تكوين علاقة الصداقة، يتفق مع نتائج الدراسات الحديثة التي تقول بأن التفاوت الشاسع بين الأصدقاء في القدرات العقلية وفي التفكير أو السمات الشخصية قد يشكّل تهديداً للذات، إذ توضح بعض الدلائل أن عقد صداقة مع قرين يتمتع برصيد هائل من القدرات العقلية أو يتحلى بمميزات اجتماعية يفتقدها ويرغب فيها الطرف الآخر قد يكون مصدراً للتنغيص والتهوين المستمر من شأن الذات(٥٨).

ثانياً : إن الصداقة الحقيقية تقتضي المماثلة في الإرادات والاختيارات والشهوات والطلبات. وهذه المماثلة هي نتاج ارتباط روحي مستتر، غير محدد بزمان أو مكان، وهذا ما يشبه - كما ذكرنا في وقت سابق - اتحاد ذاتين عند المتصوفة. وقد أشار التوحيدي في كتاب المقابسات إلى ذلك عند تعريف أرسطو للصديق بقوله : «الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»(٥٩) . وقد فسر أبو سليمان السجستاني أستاذ التوحيدي هذه العبارة فاعتبرها آخر درجات الموافقة التي

يتصادق المتصادقان بها، ثم قال: «ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحدٌ، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو إنسان، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان (= تتحوّلان) إرادة واحدة، ولا عجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحي، وروحي روحه إن يشأ شئتُ، وإن شئتُ يشأ»[٦٠]

ثالثاً: إن اختلاف الناس في المشاغل العقلية والفلسفية والمهنية والقضائية وغيرها لا تمنع من تكوين الصداقة. وهذا الاختلاف شئ شكلي لا علاقة له بمضمون الصداقة؛ فهو: خلاف الشكل للشكل، لا خلاف الضد للضد، فقد جمعت الصديقين المشاكلة على العلم وفرّقهما الاختلاف بالفن[٦١].

ويقول أبو حيان في موضع آخر مشدّداً على ألاّ علاقة للصداقة بالمظاهر الخارجية كالشكل والصورة والخلقة: «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكُلَ (= تشابُه وتماثُل) عندهما في الخِلْقة، ولا تجاور بينهما في الدار، كواحد من فرغانة وآخر من تاهَرْت، وهذا طويل قويم، وهذا قصير دميم، وهذا شَخْت (= النحيف الجسم) عَجْف (= الغليظ من العظام)، وهذا عِلج (= الغليظ الجسم) جِلْف (= جاف).. وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يُعجِّب الناظر إليهما، والفاحص عن أمرهما». ومع ذلك «تراهما متمازجيْن في الأخذ والإعطاء، والصدق والوفاء، والعَقْد والولاء، والنقص والنماء، بغير نحلة عامة، ولا مقالة ضامّة ولا حال جامعة، ولا طبيعة مضارعة». ويشير التوحيدي كذلك إلى أنّ علاقة الصداقة لا تقتصر على جنس معين كالذكورة والأنوثة، بل كلا الجنسين يرغبان في تكوّن علاقات الصداقة والمحبة:[٦٢]

رابعاً : إن الصداقة إذا توافرت لها ظروف ملائمة تستطيع أن تسمو فوق المادة وتكتسب مع الزمن صفاء روحانياً وانسجاماً عميقاً هما مصدر الفرح والغبطة والبهجة في حياة الأصدقاء[٦٣].

ولا ينسى التوحيدي أن يضع مقاييس للصداقة أو شروطاً لها وهي كالآتي:

كرم العهد، رعاية الغيب، مجاذبة الخلاف، لطف اللسان، بذل المال، توفّر الشهادة، احتمال الكل، حسن الاستبانة، تقديم الوفاء، رفض الموجدة، بذل المعونة، الثبات على الثقة، حفظ الذّمام، كظم الغيظ، حمل المؤونة، الصبر على الضراء، إخلاص المودة، استعمال الحلم، طلاقة الوجه، المشاركة في البأساء[٦٤].

وإزاء هذه التشديد لعلاقة الصداقة وشروطها ومقاييسها، يلفت التوحيدي انتباهنا إلى أن هناك معوّقات تحول دون تحقيق علاقة الصداقة، فينبغي إذن تجنّبها وتحاشيها، ومن هذه المعوقات يذكر أبو حيان: الحسد والشحناء والتباغض والعداوة والنفاق والرياء، والغيرة والتنافس الذي يخالطه نوع من التعصب والمحك والمكابرة، واختلاف الطبائع الإنسانية، وغيرها كثير.. فهذه كلها من شأنها أن تخلق نفوراً اجتماعياً وبالتالي تفككاً وانحداراً في القيم الاجتماعية والخلقية والنفسية[٦٥].

فالحسد - على سبيل المثال - الذي هو «ألأم الطبائع»[٦٦] يزرع الخلاف بين الناس؛ لأن الحسود «لا يحب لأحد خيراً، ويجتهد في الإضرار بهم وبنفسه كي يلحقهم بذلك مكروه»[٦٧]. والتنافس يقطع العلائق بينهم (أي بين الناس)[٦٨].

أما المراء فهو «يفسد الصداقة القديمة، ويحلّ العقدة الوثيقة»[٦٩]. ومن هنا قيل: «لا أماري صديقي، فإما أن أكذبه، وإما أن أغضبه»[٧٠]. وأما النميمة فتثير الشقاق بين الناس، وأما المزاح وفلتاته فهو مفتاح الضغائن. وقل مثل ذلك في بقية المعوّقات التي تثير الفرقة والتباعد بين الناس.

واستكمالاً للعلاقات الصَّداقية وخوفه من أن تنقلب إلى الضد، يذكر لنا التوحيدي واجبات المرء تجاه صديقه والتي يمكن تلخيصها على شكل نقاط وهي كالآتي: القيام بأعبائه في حال غيابه، صيانته وحفظه ومعاونته عند حضوره، وملاطفته إذا جفا، مكافأته إذا أنجز عملاً ووُفّق فيه، الحديث عنه الحديث الطيب إذا ما التقى مع أصدقائه الآخرين، إذا لقي عدوّه كفّ عنه غُرب العادية ودفع الظلم والشرّ عنه، الابتهاج لرؤيته وإبداء البشاشة في وجهه، كتمان سرّه، المواساة عند الشدة، إقالة العثرة، عدم تصديق ما يقال عنه، ومعاتبته إذا ما وقع خلاف معه بدلاً من قطع الصلة به نهائياً[٧١].

ثم ينتقل أبو حيان ليفرّق بين صداقة الأخيار وصداقة الأشرار، فيذكر - مستنداً إلى كتاب كليلة ودمنة - أن صحبة الأخيار تورث الخير، وصحبة الأشرار تورث الشر، كما يفرق بينهما من حيث سرعة الاتصال والانقطاع، فيذكر أن المودة بين الصالحين بطيء انقطاعها، سريع اتصالها، كآنية الذهب، بطيئة الانكسار، هينة الإعادة، والمودة بين الأشرار سريع انقطاعها، بعيد اتصالها، كآنية الفخار التي يكسرها أدنى شئ ولا وصْل لها[٧٢]. ويضيف إلى هذا أن الصديق السيء هو الذي يحتاج إلى المدارة في معاملته، وهو الذي يُلْجِأ صديقه إلى الاعتذار في كل صغيرة وكبيرة لبعده عن التسامح[٧٣]. ويوضح أبو حيان أن العتاب ضروري بين الصديقين إذا وقع خلاف بينهما، ولكن بدرجة معتدلة، ذلك أن «كثرة العتاب إلحاف، وتَركُه استخفاف»[٧٤].

وفي هذا المقام يذكر التوحيدي صفات أصدقاء السوء وهي:

إنهم يتفرقون عند النكبة، ويُقبلون مع النعمة، ومن شأنهم التوصل بالإخلاص والمحبة إلى أن يظفروا بالأنس والثقة، ثم يوكّلون الأعينَ بالأفعال، والأسماع بالأقوال، فإن رأوا خيراً ستروه، وإن رأوا شراً أو ظنوه أذاعوه ونشروه[٧٥].

وفي هذا السياق يشير التوحيدي إلى تغير الأصدقاء وألاّ أحد يبقى على حاله، وهكذا يفرّق بين ضربين من الأصدقاء، أحدهما لا يحسن الكلام ولكن قد يحسن العمل نحو صديقه، والثاني يحسن الكلام ولا يحسن العمل. يقول بهذا الصدد مستشهداً بأحد العلماء: «أدركت أقواماً كان الرجل منهم لا يلقى أخاه شهراً أو شهرين، فإذا لقيه لم يزده على كيف أنت وكيف الحال، ولو سأله شطر ماله لأعطاه، ثم أدركت أقواماً لو كان أحدهم لا يلقى أخاه يوماً سأله عن الدجاجة في البيت، ولو سأله حبّة من ماله لمنعه»[٧٦].

أمّا فيما يتعلق بالفروق ما بين الصداقة والعلاقة الاجتماعية الأخرى كالعلاقة القرابية وعلاقة العشق والمحبة وغيرها من العلاقات إن وُجدت فيجيب أبو حيان على ذلك بأن عقد أولاً مقارنة بين الصداقة والقرابة، ورأى أن الصداقة قد تتقدم على القرابة وتَفْضلها، ويأتي هذا التقديم أو التفضيل بسبب تصدع العلاقة الثانية (أي القرابية) حيث لم تعد هذه العلاقات قادرة على استيعاب الواقع الجديد وما طرأ عليه من اتساع في حجم المجتمع ومن تحلل في البناء الاجتماعي مما أدى إلى ضعف تلك العلاقات القرابية، وعندئذ لم تعد القبيلة هي الضامن لصيانة الفرد الذي ينتمي إليها وإنما حلّت الدولة محلها، ونتج عن ذلك ضعف الولاء القبلي[٧٧]. ومن هنا طرح التوحيدي فكرة الداقة لعلها توفر نوعاً من التضامن والتعاضد لأبناء الأمة التي عجزت عن توفير علاقة القرابة التي أصبحت كما يبدو علاقة ثانوية. وهنا يستشهد التوحيدي بقول ابن المقفع في إجابته على سؤال وُجِّه إليه ونصّه : هل الصديق أحب إليك أم القريب؟ فأجاب «القريب أيضاً يجب أن يكون صديقاً»[٧٨]. ويقول أبو حيان في موضع آخر: «الصديق نسيب الروح والأخ نسيب الجسم»[٧٩]. وهذا يعني أن التوحيدي وإن كان يقدّم علاقة الصداقة (= علاقة الروح) على العلاقة القرابية (= علاقة الجسم). إلا أنه يرى أن الاثنتين إذا وُجدتا معاً واتخذتا شكلاً متفاعلاً متبادل التأثير، فإن ذلك سيدعم التضامن والنسق العلائقي.

وكما ميّز الوحيدي بين علاقة الصداقة وعلاقة القرابة، ميّز كذلك بين الأولى وبين علاقة العشق التي هي شكل آخر من أشكال العلاقات الإنسانية. فهو يرى أن الصداقة تقوم على التشابه وتلاقي الأخلاق بينما لا يلاحظ وجود تشابه بين العشاق، وبالتالي فإن العاشق والمعشوق ليسا من زمرة الأصدقاء[٨٠] ، ويميل إلى القول بأن الأُنس بالصديق أقوى من الأُنس بالعشيق[٨١] ، لأن الصديق يصلح لكل شئ: للجد والهزل، وللقليل والكثير وهو روضة العقل وغدير الروح[٨٢] . أما العشيق فإنه متعة للعين، ولكنها متعدة محوطة بالريبة والشك، كما يؤدي التعلق بالمعشوق إلى إثارة الشّجن والحزن، وفي معظم الأحوال لا تدوم العلاقة بين العاشق والمعشوق[٨٣].

وثمّة فرق آخر بين علاقة الصداقة وعلاقة العشق، فالأولى يبرز فيها النضوج العقلي والبُعد عن النزوات والشهوات، كما يبرز فيها أثر الخبرة والتجربة الإنسانية والسداد في الرأي، يقول أبو حيان: «الصداقة أذهب في مسالك العقل وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة، وأشبه بذوي الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وآخذُ بأهداب السّداد، وأبعد من عوارض الغرارة (= الغفلة وحداثة السن) والحداثة»[٨٤] . فالتوحيدي - إذن كما يُفهم من النص - يُعْلي من قيمة الصداقة لأنها تحمل أسمى صفات الإنسان، والأقدر على كبح جماح غرائزه.

أما الثانية وهي العشق أو المحبة[٨٥] أو العلاقة وغيرها من المترادفات كالكلف، والشغف والتَتيّم والتهيّم، والهوى، والصّبابة... إلخ فكلها أمراض نفسية ليس للعقل فيها فاعلية، «ولهذا تسرع هذه الأعراض إلى الشباب من الذكران والإناث، وتنال منهم، وتملكهم، وتحول بينهم وبين أنوار العقول، وأداء النفوس، وفضائل الأخلاق، وفوائد التجارب»[٨٦] ، ولهذا يحتاج هؤلاء إلى الزواجر، والمواعظ، ليفيئوا إلى ما فقدوه من اعتدال المزاج، والطريق الوسط»[٨٧].

ويُلفت التوحيدي انتباهنا - من خلال النص السابق - إلى ضرورة توخي الحذر وأخذ الحيطة من سيطرة علاقة العشق بين الشباب، الذكور والإناث، هكذا دون ضوابط؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي في النهاية إلى مزيد من التفكك والانحلال في القيم الاجتماعية. وهنا يدخل عامل التنشئة الاجتماعية كعامل ضابط للسلوك بما يتلاءم وتماسك المجتمع واستقراره.

وأبو حيان من هذه الناحية، أي من حيث تفريقه بين علاقة الصداقة القائمة على العقلانية وبين علاقة العشق القائمة على الانفعال، يكون قد سبق ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) حين ميّز هذا الأخير بين السلوك الاجتماعي الانفعالي أو الغريزي الذي تسيّره العواطف والغرائز من أجل أن يشبع الإنسان حاجته ودوافعه هكذا دون ضابط - وبين السلوك الاجتماعي العقلي الذي يتميز بالتعقل والحكمة والمنطق والبصيرة والإدراك الثاقب للأمور والقضايا والمشكلات[٨٨]. وهذا إن دلّ على شئ فإنما يدل على سبق الفكر العربي الإسلامي في كثير من القضايا على الفكر الغربي المعاصر، رغم أن الأول لم يكن يملك الأداة العلمية التي يملكها الثاني.

ويشير التوحيدي إلى فَرْقٍ ثالث بين الصداقة والعشق وهو أن العلاقة بين الصديق وصديقه هي أكثر عمقاً واتساعاً وثباتاً من علاقة العاشق بالمعشوق، ذلك لأن «مناغاة الصديق أعبث بالروح، وأندى على الفؤاد من مغازلة المعشوق، لأنك تفزع بحديث المعشوق إلى الصديق، ولا تفزع بحديث الصديق إلى المعشوق»[٨٩]، وبعبارة أخرى، «إن المرء يفضي إلى الصديق بأسرار حبّه بينما لا يبوح لعشيقه بأسرار حبه»[٩٠].

كذلك ميّز التوحيدي بين «الصداقة» وبين «المعارف». فهذه الأخيرة، في نظره، عبارة عن علاقات لا تنهض على الصداقة ولم تصل إلى درجتها ولا على الاشتراك الفعلي في نشاط ما، وإنما ترتكز على القرب الفيزيقي في المقام الأول، ومن أمثلتها علاقات الزمالة

أو الجيرة أو عضوية في ناد أو في مؤسسة اجتماعية أو في محل عمل دون صداقة أو مشاركة فعلية. يقول التوحيدي مستشهداً بأبي سليمان السجستاني في تفسيره لإحدى عبارات أرسطو: «وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً لصديق، ولا كنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبَس، وينظمكم النوعُ المقتبس من الإنسان، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجوار أو الصناعة أو النسب»[٩١]. والتوحيدي من هذه الناحية يتشابه إلى حدّ ما مع «أودين» Oden وزميله اللذين قاما بتصنيف العلاقات الاجتماعية إلى أربعة مستويات متدرجة من حيث العمق والخصوصية على النحو التالي: الأصدقاء المقربون Close Friends والأصدقاء الاجتماعيون Social Friends والمشاركون في النشاط وأخيراً «المعارف»[٩٢].

وأخيراً نأتي إلى طرح هذا السؤال وهو: هل استطاع التوحيدي بفكرة الصداقة أن يحل قضايا مجتمعه بما فيها قضاياه نفسه؟

فيجيب الباحث على ذلك بالقول: إن نظرة التوحيدي إلى الصداقة كانت أقرب إلى المثالية[٩٣] إذ لم تتجاوز الصيغة النظرية التي كتبها، وذلك واضح من العبارات التي أوردها كقوله مثلاً «كأني هو فيها أو هو أنا»[٩٤] و «الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»، إضافة إلى أن أفكاره التي طرحها عن الصداقة لم تُستقى كلها من الواقع الذي عاشه بل كان أكثرها نقلاً عن الحكماء والشعراء وأصحاب الديانات، ثم إنه كان في كثير من الأحيان يعبر عن نوازعه الوجدانية والعاطفية، وبالتالي يكون التوحيدي قد قدّم حلولاً غير واقعية لمشاكل واقعية، مما جعل أفكاره حبراً على ورق لا نجد من يصغي إليها أو يتبنّاها ويطورها، وحتى الأفكار التي طرحها أبو حامد الغزالي أو مسكويه أو الماوردي حول الصداقة هي أيضاً مثالية، مثلها في ذلك مثل التوحيدي، ثم إن التوحيدي نفسه يعترف بصعوبة تحقيق فكرة الصداقة الحقيقية وذلك واضح من قوله: «وإذا أردت الحق

علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والمودة، والرعاية، والمحافظة قد نُبذت نبذاً، ورُفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولُويت دونها الشفاه، وصُرفت عنها الرغبات» [٩٥]، وقوله أيضاً مستشهداً بإجابة أعرابي على سؤال نصه: كيف أنسك بالصديق؟ «وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه بالشبيه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والذحول (= الثأر والعداوة) في الحي إلا الذين يدعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء في مُسوك (= جلود) الأصدقاء» [٩٦]. وقوله هذا يشير إلى التشكيك في قيام صداقة حقّه، وهنا يتساءل الباحث كيف يدعو التوحيدي إلى الصداقة وهو نفسه فضل الغربة والعزلة عن مجتمعه وبالتالي الانطواء على الذات أليس هو القائل: «أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، مجتنفاً (= مائلاً أو لازماً) على الحيرة، محتملاً الأذى» [٩٧].

أيّاً كانت الأسباب والظروف (الموضوعية والذاتية) التي دعته إلى تفضيله الغربة، فالمهم هو أنه بات ينبذ الصداقة ويحيد عنها لصعوبة تطبيقها، فكيف يحق له إذن أن يدعو إليها ؟!.

ولكن هذا لا يعني أن فكرة الصداقة وطرحها كانت خاطئة. لا، بل بالعكس فهي ضرورية ومهمة في ديمومة الحياة وتمدّن البشر لأنها - كما يقول أحد الباحثين العرب المعاصرين - «نسيج الحياة الاجتماعية والعلاج الاجتماعي لكل الأمراض التي تفرزها الحضارات والمدنيات خلال تطورها السريع» [٩٨]، ولكن الخطأ يكمن في كيفية المعالجة وكيفية مجابهة الواقع، ومن هنا كانت ضرورة الدراسات الميدانية لمعرفة الظروف النفسية والاجتماعية المصاحبة لنشأة الصداقة ونموها، ومن ثم تقديم المقترحات التي قد تدعم مهارات الصداقة وتحسن التفاعل الاجتماعي، وهذا ما كان غير متوافر عند التوحيدي ولا عند غيره من مفكري القرون الوسطى؛ ذلك لأن العلم في عصره لم يتطور إلى المستوى الذي هو عليه في الوقت الحاضر.

وخلاصة القول فإن التوحيدي - مثله في ذلك مثل أرسطو - غني بالأفكار والتأملات التي تدور حول الصداقة وأبعادها وشروطها ومقاييسها، وهي في الحقيقة تكشف عن بصيرة ثاقبة وخبرة متعمقة، ولكنها مع ذلك لا تغني - رغم ما فيها من ثراء- عن الدراسات الميدانية الواقعية لهذا الموضوع، فهي وهذه الدراسات الميدانية يمكن أن تشكّل علاقة تكامل، فالأولى تقدم الإطار النظري والأفكار القابلة للاختبار، والثانية تقوم بفحص هذه الأفكار والفرضيات وتطبيقها على أرضية الواقع فتأخذ ما يصلح وترفض ما يبطل بطلانه.

والآن ننتقل إلى المقارنة بين فكرة أرسطو عن الصداقة وبين فكرة التوحيدي عنها.

مقارنة بين فكرة التوحيدي عن الصداقة وفكرة أرسطو عنها :

بالرغم من الفارق الزمني بين التوحيدي وأرسطو، إذ عاش الأول في القرن الرابع الهجري (= العاشر الميلادي) والثاني في القرن الرابع قبل الميلاد، وبالرغم من الظروف المختلفة التي عاشها كل منهما، إلا أنهما يتشابهان من جهة ويختلفان من جهة أخرى في معالجة فكرة الصداقة. ونشير فيما يلي إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الاثنين:

أوجه التشابه :

١ - كلاهما يبين أهمية الصداقة كعلاقة اجتماعية في حياة الأفراد والجماعات وأن الإنسان لا يكاد يعيش إلا محوطاً بكائنات تتبادل معه المحبة والتعاون والوفاق من أجل حياة كريمة وسعادة حقيقية، وإلاً فلا معنى لأن يكون الإنسان مدنياً بالطبع. يقول التوحيدي، وهو في ذلك متأثر بأرسطو: «وقد قال الأوائل: الإنسان مدني بالطبع. وبيان هذا أنه لابدّ من الإعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع

مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه، وهذا ظاهر». ويضيف قائلاً بأنه لابدّ من أمور أخرى لتحقيق هذه النزعة المدنية ومضاعفتها، وذلك يكون بالتفاعل مع الآخرين عن طريق «الأخذ والعطاء»، والمجاورة، والمخالطة والمعاشرة»[٩٩]. أما أرسطو فقد سبق التوحيدي في بيان أهمية الصداقة وأنها إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة، لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات. «وكلما كان الإنسان أكثر غنى وعزّ سلطانه وعظم جاهه، شعر، على ما يظهر، بالحاجة إلى أن يكون له أصدقاء حوله»[١٠٠].

٢ - كلاهما يتشابه في أن الصداقة تقوم على المعاشرة والتشابه والمشاركة الوجدانية. فالتوحيدي يشير إلى أن الصديقين الحقيقيين هما اللذان يتبادلان الثقة والمشاعر والمساعدة حتي تصير عادة كل منهما إلى عادة واحدة، وتتحول الإرادتان إلى إرادة واحدة. وفي هذا المستوى يكون التفاهم بينهما أسرع وأوضح ما يكون حتى يكفيهما التعبير عن العتاب بلمحة ضئيلة أو إشارة أو كناية لا يفهمها غيرهما[١٠١]. وأرسطو يشير هو الآخر إلى هذا التشابه والمشاركة حينما يقول: إن الصديق هو ذلك الذي يعيش معك والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسرّه مسراتك وتحزنه أحزانك[١٠٢]. والفيلسوفان من هذه الناحية يكونان قد سبقا الفكر الحديث من حيث ضرورة توافر شرط التماثل والتشابه في الصديق.

٣ - كلاهما متفقان على أن إدخال «الرهبة» أو «القهر» في علاقات الصداقة يضرّ بهذه العلاقة ويفسدها، ذلك لأن الصداقة في نظرهما عاطفة اصطفائية يختارها الإنسان بمحض إرادته واختياره ليكوّن بها مع الآخرين صلات وروابط يسدّ بها حاجاته ومتطلباته ويضمن أمنه واستقراره. فالتوحيدي يقرر على لسان أبي سليمان السجستاني أن «الصداقة التي تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة، وصاحبها

من صاحبه في غرور، والزلّة فيها غير مأمونة، وكسرها غير مجبور»[١٠٣]. ومن هنا يستبعد التوحيدي صداقة الملوك لأنها تقوم على القهر والهوى وليس الرغبة حيث يقول: «فأما الملوك فقد جلّوا عن الصداقة، ولذلك لا تصح لهم أحكامها، ولا توفي بعهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحلاء، والاستخفاف»[١٠٤].

وكذلك يفعل أرسطو، إذ يقول: «إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقاً رغم أنفه، فإذا أدّى المرء على كرهٍ منه كان كهيئة الذي انخدع في باديء الأمر وأنه قَبِلَ معروفاً من شخصٍ ما كان ينبغي أن يقبله منه»[١٠٥]. فالقهر إذن والرهبة مخالفة لشروط الصداقة التي تقوم على الحب المتبادل بين الاثنين. وكذلك يُقصي أرسطو الملوك من علاقة الصداقة ولكن ليس بسبب القهر والرهبة كما يذهب التوحيدي بل بسبب ثرائهم وغناهم وعلوّ منزلتهم[١٠٤].

٤ - كلاهما يتشابهان في أنّ كلاً منهما يحرص على عامل المكان والزمان وحُسن الخلق في توطيد العلاقة وتوثيقها، بحيث إذا ابتعدت الأمكنة والأزمنة أو ساء الخلق تعرضت الصداقة للاهتزاز والتفسخ، مع اختلاف كل منهما في التعبير. فالتوحيدي يركّز على الجوار في السكنى(أي المكان) وعلى المنشأ (= المكان الاجتماعي) كشرطين من شروط الصداقة وعاملين مساعدين على استمراريتها وبقائها، فهو يقول: «الصداقة - أطال الله مدتك - التي وكّدها الله بيننا بالدين أولاً - ثم بالجوار ثانياً ... ثم المنشأ خامساً»[١٠٧]. أما أرسطو فيشير إلى أن تباعد الأمكنة بين الصديقين من شأنه أن يخفف من علاقة الصداقة ولكن لا يُذْهبها على الإطلاق، فهو يوقفها إيقافاً مؤقتاً[١٠٨] ومفهومٌ ضمناً أن تقارب الأمكنة يزيد الصداقة قوة وتوطيداً.

أما بشأن «الزمان» فيشير التوحيدي إلى أهميته وضرورته وذلك على شكل سؤال، فيقول: «لِمَ كان الإنسان إذا أراد أن يتخذ عدة أعداء في ساعة واحدة قدر على ذلك، وإذا قصد اتخاذ صديق ومُصافاة خِدْنٍ واحد لم يستطع إلا بزمان واجتهاد وطاعة وغُرْم؟ ... ألا ترى أن الفتق أسهل من الخياطة، والهدم أيسر من البناء، والقتل أخف من التربية والإحياء؟»[١٠٩] ويقول أيضاً مستشهداً بكليلة ودمنة: «المودة بين الصالحين بطيء انقطاعها سريع إيصالها»[١١٠].

وكذلك يشير أرسطو إلى ضرورة الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، فيقول. «الصداقة لا تكون سريعة البتّة ... إنها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى ...»[١١١].

أمّا بشأن حُسن الخلق فيشير التوحيدي إلى ضرورته، ويذكر بهذا الصدد أن من حق الصديق على صديقه القيام بأعبائه في غيابه، وحفظه ومعاونته عند حضوره وملاطفته إذا جفا، ومكافأته إذا أنجز عملاً ووُفّق فيه، والحديث عنه الحديث الطّيب مع الأصدقاء الآخرين، ورفع الظلم والشر عنه، والابتهاج لرؤيته، وكتمان سره، وعدم تصديق ما يقال عنه... إلى غير ذلك من الأخلاقيات التي ينبغي على الصديق الوفاء بها إزاء صديقه[١١٢]. وكذلك يفعل أرسطو، فهو يؤكد على «حُسن الخلق» كشرط لقيام الصداقة الحقيقية، وإنه الضامن الأساسي لولاء الصديق ووفائه وصِدْقه، ولذلك يقول: «إنه ينبغي أيضاً أن يجرب (الأصدقاء) بعضهم بعضاً وأن يكونوا على وفاق في الخُلُق»[١١٣].

وهما من هذه الناحية يسبقان «لاجيبا» La Gaipa الذي يقول بأن «الخصال الأخلاقية قناة لا تسمح إلا بنفاذ الأصدقاء ذوي الأخلاق الحسنة»[١١٤].

٥ - يلمس الباحث عند كليهما (التوحيدي وأرسطو) مسحة تشاؤمية ليس فيها رجاء من وراء دعوتهما إلى الصداقة. يقول التوحيدي بهذا الصدد: «وإذا أردتَ الحق علمت أن الصداقة والألفة، والأخوة والمودة، والرعاية والمحافظة قد نُبذت نبذاً، ورُفضت رفضاً ووُطئت بالأقدام ولُويت دونها الشفاه، وصُرفت عنها الرغبات»[١١٥]. وكذلك قوله في إجابته على سؤال: كيف أنسك بالصديق؟: «وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه بالشبيه به؟ والله ما يُوقِد نار الضغائن والذحول (=العداوة) في الحي إلا الذين يدّعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء في مُسوك (= جلود) الأصدقاء»[١١٦]، وذلك تعبير عن فقدان الصديق وصعوبة إيجاده.ويؤكد على ذلك بقوله: علينا أن «نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»[١١٧].

أما أرسطو فيعد الصداقة ضرباً من الإفراط في نوعها.وهي مَيْل يتغلب علي سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد، وليس من الهيّن أن أشخاصاً عديدين يُعجبون دفعة واحدة شخصاً واحداً بعينه، كما أن هذا ربما لا يكون حسناً[١١٨]. فقوله إذن عن الصداقة بأنها «ضرب من الإفراط» أو أنها لا تتجه «إلا إلى شخص واحد» أو أن فعل الصداقة «ربما لايكون حسناً» إنما هو تقرير منه بأن الصداقة أمر ميؤوس منها.

وجوه الإختلاف:

وإذا كان أبو حيان التوحيدي قد تأثر بأرسطو وأخذ عنه كثيراً من أقواله، وأنهما كانا متشابهين في بعض الوجوه، إلا أن التوحيدي لم يكن صورة مكررة من أرسطو؛ ذلك لأن له تفكيره الخاص وتجربته الخاصة وكذلك ظروفه. ذلك أن مفهوم الصداقة في الحضارة

الإسلامة التي صدر عنها مفهوم أبي حيان التوحيدي والذي يستند إلى القيم الإسلامية والدعوة إلى المساواة بين البشر في الإنسانية يختلف عن مفهوم الصداقة في المجتمع اليوناني القديم الذي يقوم علي التمييز الطبقي بين الأحرار والعبيد. ومن هنا اختلف المفكران في أمور عدة:

١ - في المنهج: أبو حيان نهج في معالجته لموضوع الصداقة منهجاً وعظياً يقوم على تقديم النصائح والإرشادات، إذ كان يطرح المسألة المراد معالجتها ثم يحشد لها ما قاله الأدباء والعلماء والحكماء والفلاسفة وأهل الدين، وهو من هذه الناحية يشبه أبا بكر الطرّطوشي في كتابه «سراج الملوك».

أما أرسطو فقد نهج منهجاً عقلياً، إذ كان يبدأ بتحديد موضوع بحثه، ثم يستعرض شتى الآراء التي أدلى بها سابقوه في هذا الموضوع لكي يتناولها بالنقد والتحليل، فمنهجه إذن منهج علمي.

٢ - ينفرد أبو حيان بإعطاء «الدين» عاملاً من الدرجة الأولى في قيام الصداقة[١١٩]، وذلك لأنه يجمع القلوب ويحض على التعاون والتناصر، ويُذهب الغلظة والأنفة والتحاسد والتنافس، مَثَلُه في ذلك مثل فلاسفة الإسلام في القرون الوسطى وخصوصاً ابن خلدون، غير أن هذا الأخير قدّم «العصبية» على الدين.

أما أرسطو فيرى أنه من التدنيس المجوني أن يقال إن للآلهة أصدقاء، «لأن لهم علواً غير متناه في كل نوع من أنواع الخير»[١٢٠]، وهذا يعني أن الدين لا يتدخل في شؤون الصداقة.

٣ - يمتاز أرسطو بتقسيمه للصداقة إلى ثلاثة أنواع: صداقة منفعة، وصداقة لذة، وصداقة فضيلة. فالصداقات المبنيّة على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التي أسست عليها: فصداقة المنفعة صداقة عرضية تنقطع بانقطاع الفائدة، أما صداقة

اللذة فتنعقد بسهولة وتنحل بسهولة بعد إشباع اللذة أو تغير طبيعتها. وأما صداقة الفضيلة فهي أفضل صداقة وأدومها.

بينما لا تجد عند التوحيدي مثل هذا التقسيم، فهو إما أن تكون هناك صداقة حقيقية وهي صداقة الأخيار، وانقطاعها بطيء، وتقابلها عند أرسطو صداقة الفضيلة ، وإما ألاّ تكون، وهي صداقة الأشرار التي لا تورث إلا الشر، وهي سريعة الانقطاع.

٤ - يشكل مفهوم «الوسط» (Meson) المفهوم المركزي في فكرة الصداقة بل في فلسفة الأخلاق عند أرسطو. وهذا المفهوم يعني، عنده، القدرة على التوجه الصحيح، على اختيار السلوك الملائم. إن الإنسان الصادق، في رأي أرسطو، يختار الوسط بين الإفراط والتقتير. وهكذا تكون الفضيلة وسطاً بين رذيلتين، وتكون الصداقة وسطاً بين الملق والشراسة[١٢١].

أما أبو حيان فلا نجد عنده مثل هذه الحلول الوسط، فهو أقرب إلى التطرف، ذلك لأنه يؤمن بأنه إما أن يكون هناك صديق حقيقي وإما ألاّ يكون، إمّا أن يكون الإنسان خيّراً وإما أن يكون شريراً، وبالتالي فليس هناك اعتدال أو أمور وسط، ومن هنا جاء تفريقه بين صحبة الأخيار التي تورث الخير، وصحبة الأشرار التي تورث الشر[١٢٢]، ومن هنا أيضاً جاء تقريره بأن للصداقة وجهين متناقضين: الوفاق والخلاف، الهجر والصلة، العتب (= كثير العتاب) والرضا، والصدق والرياء، الخداع والاستقامة، الالتواء والاستكانة، الاجتماع والاعتذار[١٢٣].

تلك بشكل عام كان أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين المفكرين الكبيرين أرسطو وأبي حيان التوحيدي، وهما في الحقيقة يحتاجان إلى مزيد من البحث والتنقيب وإعادة النظر في كل ما كتباه حول موضوع الصداقة، هذا الموضوع القديم الحديث الذي كان يشغل الفلاسفة القدماء بنفس الدرجة الذي يشغل بال العلماء والمفكرين الحديثين.

الخاتمـــة

من خلال عرضنا لآراء أرسطو وأبي حيان التوحيدي حول مفهوم الصداقة اتضح لنا ما يلي:

١ - إن الصداقة فكرة ضرورية ولا غنى عنها للإنسان، ولهذا لابدّ من أن نقرّ بأهميتها في الحاضر والمستقبل كما في الماضي. أما أهميتها في حياتنا المعاصرة فتكمن في تقريب الصلات وتحسينها بين أفراد الأسرة. فالصداقة بين الآباء والأبناء والأقارب من أهم عوامل التقارب العاطفي والقضاء على كثير من أسباب الشقاق والتباعد فضلاً عمّا لها من أهمية بين أفراد المجتمع الواحد، بل بين الدول وخاصة العربية التي هي في أمسّ الحاجة إليها؛ ذلك لأنها (أي الصداقة) تخفض التوتر وتقرّب المسافات وتنشر المحبة القائمة على الاحترام المتبادل.

٢ - إن الصداقة تتميز - من جملة ما تتميز - بخاصية الاختيار المتبادل عبر الزمن بين طرفي العلاقة الاجتماعية. فليس ثمّة قهر أو عنف يفرضه طرف على آخر وإلاّ تحولت الصداقة إلى علاقة تابع ومتبوع، وقاهر ومقهور. هناك إذن نوع من الديمقراطية يمارسها ذوو العلاقة، إن شاؤوا رضوا بهذه العلاقة وإن أبوا رفضوها أو لفظوها. ومن هنا جاء إقصاء الملوك عن الصداقة إمّا بسبب جبروتهم أو بسبب ثرائهم وغناهم وعلو منزلتهم.

٣ - الصداقة الحقيقية في نظر أرسطو وأبي حيان هي الصداقة القائمة على الفضيلة، وهي أرفع الدرجات، لأن الفضيلة تحيل الصداقة حبّاً متبادلاً قائماً على الاحترام والتشابه، وما عداه على سبيل المجاز.

٤ - الإنسان واجدٌ في الصداقة تنفساً عن الضيق والكرب، وتعويضاً عمّا لحقه أو يلحقه من إخفاق وفشل في حياته العملية وما أكثرها. ثم هي (أي الصداقة) وسيلة إلى

تفريغ مخزون الإنسان العاطفي المكبوت، وقد أحسن التوحيدي في حديثه عن الصداقة حين قال: «شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء (= الشدة)، وانجياب للحرقة، واطراد للغيظ، وبرد للغليل، وتعليل للنفس»[(١٢٤)].

٥ - وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الصداقة تختلف باختلاف عمر الإنسان أو وضعه الاجتماعي، وهذا ما لمسناه عند أرسطو الذي حاول أن يميز بين أسس الصداقة في مختلف مراحل الحياة الإنسانية، فقرر أن اللذة أساس صداقة الفتيان، أما المنفعة فهي أساس صداقة الشيوخ. كما حاول أن يربط بين الصداقة وأوضاع الناس الاجتماعية، فقرر تعذر قيام الصداقة في الأحوال التي تكون فيها المسافة بعيدة جداً بين الأشخاص من جهة الفضيلة والرذيلة (أي كأن يكون أحدهما شريراً والآخر فاضلاً) أو من جهة الثروة أو من أية جهة أخرى.



الهوامــش

١ - الأهواني ، أحمد فؤاد ، أفلاطون ، مجموعة نوابغ الفكري الغربي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، دار المعارف ، بلا تاريخ ، ص ٥٤ - ٥٥ .

٢ - ابن المقفع ، عبد الله ، الأدب الكبير ، صححه وقدم له محمد مضر أبو المحاسن القاوقجي ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، ١٩٦٠م ، ص ٥٨ - ١٠٢ .

٣ - انظر : أبو سريع ، أسامة سعد ، الصداقة من منظور علم النفس ، عالم المعرفة ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٣م /١٤١٤هـ ، ص ٥٨ - ٦٩ .

٤ - أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٩٤م ، ج ١ ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، ج ٢ ، ص ٣٩ - ٤١ .

٥ - المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤٠ .

٦ - انظر :

Lindzey, Gardner. and Byrne, Donn. " Measurement of Social choice and interpersonal attraciveness ", In : G.lindzey and E. Aronson (Eds.)

The Handbook of Social Psychology, Vol. 2 (2nd ed) London : Addison-Wesley, Pubishing company 1968, pp. 452 - 525 .

٧ - أرسطو ، المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

٨ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .

٩ - المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٦٩ .

١١ - المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

١٢ - المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

١٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .

١٤ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

١٥ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

١٦ - المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ .

١٧ - Mill. John stuart. Asystem of logic, Ratiocination and Inductive, beinge a connected view of Princoples of evidence and the method of scientific, Investigation University of Toronto Press, 1971, Book 3, pp. 388 - 391 .

١٨ - أرسطو ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

١٩ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٢٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

٢١ - المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

٢٢ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٢٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ ، وانظر أيضاً ص ٢٨٦ .

٢٥ - اقتباساً من : سويف ، مصطفى ، الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي ، دراسة ارتقائية تحليلية، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٩٤م ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

٢٦ - Berscheid, E and Walster, E. Interpersonal Attaction, Addison - Wesley Pubblishing Co, London, 1968, pp. 29 - 31 .

٢٧ - أرسطو ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٣٧ .

٢٨ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٢٩ - المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ .

٣٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

٣١ - اقتباساً من : أسامة سريع ، الصداقة من منظور علم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

٣٢ - أرسطو ، المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .

٣٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ - ٢٤٥ .

٣٤ - المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .

٣٥ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، ٢٧٥ .

٣٦ - انظر :

Zimbardo, philipe G. Psychology and life. Twelfth Edition, London, Scott, Foreman and company, 1977, p. 625 .

٣٧ - سويف ، مصطفى ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

٣٨ - انظر : أسامة أبو سريع ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ .

٣٩ - أرسطو ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٠٩ - ٣١٢ ، ٣١٩ - ٣٢١ .

٤٠ - المصدر نفسه ، ص ٣١٥ - ٣١٧ .

٤١ - حول حياته وواقعه المأساوي ، انظر :

- التوحيدي ، علي أبو حيان ، الامتاع والمؤانسة ، صححه وضبطه وشرح غريبه : خليل المنصور، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ج ١ ، ص ٣٠ .
- ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، بيروت ، دار المستشرق ، بلا تاريخ ، ج ٨ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

٤٢ - أبو حيان التوحيدي ، الصداقة والصديق ، تحقيق : إبراهيم الكيلاني ، الطبعة الثانية ، دمشق ، دار الفكر ، بيروت ، دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٦م ، ص ٢٩ .

٤٣ - المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

٤٤ - المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

٤٥ - المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص ٦٩ . وانظر أيضاً كتاب : المقابسات للتوحيدي ، تحقيق وشرح حسن السندوبي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٢٩م/١٣٤٧هـ ، ص ٣٥٩

٤٧ - الصداقة والصديق ، ص ٢٩ .

٤٨ - المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

٤٩ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٥٠ - المصدر نفسه ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

٥١ - المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

٥٢ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٥٣ - المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

٥٤ - المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

٥٥ - Konig, Rene. International Encyclopedia of the Sciences. Vol. 15, the Macmillan company and the Free press, New York, 1968, p. 547 - 548 .

٥٦ - الصداقة والصديق ، ص ٣٠ .

٥٧ - Argyl, Michael. "Social Competence and mental health", in : M Argyle (Ed), Social Skills and health, London and New York, Methuen and Co. Ltd, 1981, pp. 159 - 187 .

٥٨ - انظر : أسامة أبو سريع ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

٥٩ - المقابسات ، مصدر سابق ، ص ٣٥٩ .

٦٠ - الصداقة والصديق ، ص ٦٩ .

٦١ - الصداقة والصديق ، ص ٣١ .

٦٢ - أبو حيان التوحيدي ومسكويه ، الهوامل والشوامل ، نشره : أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١م/١٣٧٠هـ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

٦٣ - انظر : الكيلاني ، إبراهيم ، محقق كتاب الصداقة والصديق ، ص ٢٤ .

٦٤ - الصداقة والصديق ، ص ١١٠ - ١١١ .

٦٥ - المصدر نفسه ، ص ٦٩ ، ٨٤ ، ١٢٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ . وانظر أيضاً كتاب : الإمتاع والمؤانسة ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦١ .

٦٦ - الصداقة والصديق ، ص ٢٩٦ .

٧٨ - المقابسات ، ص ٣١٥ .

٦٨ - الصداقة والصديق ، ص ٦٩ .

٦٩ - المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

٧٠ - المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

٧١ - المصدر نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ١٤٢ .

٧٢ - المصدر نفسه ، ص ٥٤ - ٥٥ .

٧٣ - المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

٧٤ - المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

٧٥ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .

٧٦ - الصداقة والصديق ، ص ٩٨ .

٧٧ - انظر : البنوي ، نايف ، المضامين الاجتماعية عند أبي حيان التوحيدي ، دراسة تحليلية ، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع ، لم تنشر بعد ، جامعة بغداد ، ١٩٩٠م ، ص ٢١٩ .

٧٨ - الصداقة والصديق ، ص ٤٥ .

٧٩ - التوحيدي ، أبو حيان ، البصائر والذخائر ، تحقيق وتعليق : إبراهيم الكيلاني ، مج ٣ ، دمشق ، مكتبة أطلس ، بلا تاريخ ، ص ٦٣٠ . وانظر أيضاً كتاب : الصداقة والصديق ، ص ٣٠٧ .

٨٠ - الصداقة والصديق ، ص ١١١ .

٨١ - المصدر نفسه ، ص ٥٢ ، ١١٩ .

٨٢ - المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

٨٣ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٨٤ - المصدر نفسه ، ص ١٠١ . وانظر أيضاً : المقابسات ، ص ٣٦٧ .

٨٥ - «المحبة» عند التوحيدي هي : «منوال العشق .. (و) محاولة ... الاتصال ، اتصالاً يرفع التميز رفعاً ، ويقطع التحيز قطعاً» . انظر : المقابسات ، ص ٣٦٣ .

٨٦، ٨٧ - الصداقة والصديق ، ص ١٠١ .

٨٨ - Weber, Max. The theory of social and economic organization, New York, The Free Press, p. 116, 117 .

٨٩ - الصداقة والصديق ، ص ١٦٩ .

٩٠ - برجية ، مارك ، «المثل الأعلى للصداقة عند أبي حيان التوحيدي» ، (مجلة المعرفة ، ع ٣٦ ، ١٩٦٥م ، دمشق) ، ص ٧٣ .

٩١ - الصداقة والصديق ، ص ٦٩ .

٩٢ - انظر : أسامة أبو سريع ، مرجع سابق ، ص ٤٣ - ٤٤ .

٩٣ - انظر : مقالة مارك برجيه السابقة ، ص ٦٢ - ٧٥ .

٩٤ - الصداقة والصديق ، ص ٣٠ .

٩٥ - المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

٩٦ - المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

٩٧ - المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

٩٨ - عمر ، معن خليل ، نحو علم اجتماع عربي ، الطبعة الثانية ، عمّان ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ، ١٩٩٢م ، ص ١١٤ .

٩٩ - الصداقة والصديق ، ص ١٦١ .

١٠٠ - أرسطو ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

١٠١ - الصداقة والصديق ، ص ٣١ .

١٠٢ - أرسطو ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .

١٠٣ - الصداقة والصديق ، ص ٣٢ .

١٠٤ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

١٠٥ - أرسطو ، ج ٢ ، ص ٢٦٩ .

١٠٦ - المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

١٠٧ - الصداقة والصديق ، ص ٨٤ .

١٠٨ - أرسطو ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ - ٢٨٦ .

١٠٩ - الهوامل والشوامل ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

١١٠ - الصداقة والصديق ، ص ٥٤ .

١١١ - أرسطو ، ج ٢ ، ص ٢٣١ .

١١٢ - الصداقة والصديق ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ١٤٢ .

١١٣ - أرسطو ، ج ٢ ، ص ٢٣١ .

١١٤ - انظر : أسامة أبو سريع ، ص ٢٢٦ .

١١٥ - الصداقة والصديق ، ص ٦٦ .

١١٦ - المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

١١٧ - المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

١١٨ - أرسطو ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

١١٩ - الصداقة والصديق ، ص ٨٤ .

١٢٠ - أرسطو ، ج ١ ، ص ٢٤٥ .

١٢١ - أرسطو ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

١٢٢ - الصداقة والصديق ، ص ٥٤ .

١٢٣ - المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .

١٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

المراجع العربيـة :

- ابن المقفع ، عبد الله ، الأدب الكبير ، صححه وقدم له محمد مضر أبو المحاسن القاوقجي ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، ١٩٦٠ .
- الأهواني ، أحمد فؤاد ، أفلاطون ، مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، دار المعارف ، بلا تاريخ .
- أبو سريع ، أسامة ، الصداقة من منظور علم النفس ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٣م .
- أرسطو طاليس علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة : أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤م ، جزءان .
- برجيه ، مارك . «المثل الأعلى للصداقة عند أبي حيان التوحيدي » ، (مجلة المعرفة ، دمشق ، ع ٣٦ ، ١٩٦٥م) ، ص ٦٢ - ٧٥ .
- البنوي ، نايف ، المضامين الاجتماعية عند أبي حيان التوحيدي ، دراسة تحليلية ، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع ، لم تنشر بعد ، ١٩٩٠م ، ص ٣٤٧ .
- التوحيدي ، أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، صححه وضبطه وشرح غريبه : خليل المنصور ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٧م ، ثلاثة أجزاء .
- التوحيدي ، أبو حيان ، البصائر والذخائر ، تحقيق وتعليق : إبراهيم الكيلاني ، دمشق ، مكتبة أطلس ، بلا تاريخ ، مج ٣ .
- التوحيدي ، أبو حيان ، الصداقة والصديق ، تحقيق وتعليق : إبراهيم الكيلاني ، الطبعة الثانية ، دمشق ، دار الفكر وبيروت ، دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٦م .
- التوحيدي ، أبو حيان ، المقابسات ، تحقيق وشرح : حسن السندوبي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٢٩م /١٣٤٧هـ .
- التوحيدي ، أبو حيان ، ومسكويه ، الهوامل والشوامل ، نشر : أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١م .

- سويف ، مصطفى ، الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٥م .
- عمر ، معن خليل ، نحو علم اجتماع عربي ، عمان : دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ، ١٩٩١م .
- ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، بيروت ، دار المستشرق ، بلا تاريخ ، ج ٨ .

المراجع الأجنبية :

- Argyle, Michael. "Social Competence and mental health", M. Argyle (Ed), Social skills and health, Londom and New York, Methuan and Co. Ltd, 1981, pp. 159 - 187 .
- Berscheid, E and Walster, E. Interpersonal Attraction, addison-wesley publishing Co, London, 1978 .
- International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 15. The Macmillan company and the Free press, New York, 1968 .
- Lindzey, Gardner and Byrre, Donn. Meaasurement of social choice and interpersonal attractiveness" in : G. Lindzey and E. Aronson (Eds). The handbook of social Psychology, vol. 2 (2nd ed). London : Addison-Wesley, 1968 .
- Mill. john Stuart. Asystem of logic, Ratiocination and Inductive, being connected view of principles of evidence and the method of Scientific, investigation University of Toronto Press, 1971, Book3.
- Weber, Max. The theory of Social and economic organization, New York. The Rree Press, 1969 .
- Zimbardo, Philipe G. Psychology and life, twelfth Edition, London, Scott, Forman and Company, 1977 .



دراسة تحليلية :

مقارنة لمضمون نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت والشبكة الأمريكية CNN والتلفزيون البريطاني B.B.C

أ.د. محمد عوض

أستاذ الإعلام بجامعة عين شمس

ومعار لجامعة الكويت

أ.د. نبيل الجردي

أستاذ الإعلام بجامعة واشنطن الأمريكية

ورئيس قسم الإعلام بجامعة قطر

دراسة تحليلية :
مقارنة لمضمون نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت والشبكة الأمريكية CNN والتلفزيون البريطاني B.B.C

أ.د. محمد عوض

قسم الإعلام
جامعة الكويت

أ.د. نبيل الجردي

رئيس قسم الإعلام
جامعة قطر

ملخص البحث :

تستهدف هذه الدراسة تحليل نشرات أخبار القناة الثانية في تلفزيون الكويت، وكذلك نشرات أخبار شبكتي CNN الأمريكية و B.B.C الإنجليزية. الموجهة للدول الآسيوية عبر إحدى القنوات الخمس لتلفزيون النجم «STAR T.V» بهدف وضع تصور لأبعادها وخصائصها في محاولة لتطوير شكل ومحتوى ما تقدمه القناة الثانية لتلفزيون الكويت من أخبار، وتعد هذه الدراسة من الدراسات الوصفية المقارنة، والتي تستهدف تحديد خصائص النشرات الأخبارية التي تقدمها أشهر الشبكات العالمية ، والتي يستقبلها المشاهد في الكويت، ومقارنتها بما تقدمه القناة التلفزيونية الثانية في الكويت، وتعتمد هذه الدراسة على منهج المسح الإعلامي بالعينة التحكمية لعينة من نشرات أخبار القناة التلفزيونية الثلاث: (K T.V2 , B.B.C و CNN)، مع التركيز على النشرات التي تقدم في موعد واحد في القنوات الثلاث (الساعة الثامنة مساء) ، وتم تسجيل

نشرة الساعة الثامنة في البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت باعتبارها النشرة الرئيسية للقناة، كما تم تسجيل النشرات التي عرضتها شبكتا التلفزيون (الأمريكي CNN والبريطاني B.B.C) طوال عشرة أيام متصلة .

* * *

COMPARATIVE STUDY OF CONTENT ANALYSIS OF CNN, BBC AND KTV 2 NEWSCASTS

Professor Muhammad Awadh
Department of Mass Communictaion
University of Kuwait

Prordessor Nabeel Al - Jardi
Department of Mass
University of Qatar

Abstract

Newscast is the basis upon which all information is established. News bulletins and newscasts constitute one of the most important elements of television transmission. It has been maintained that television is the most sought often medium known so far to present news. It transcends all other media, whether verbal, vocal or otherwise used independently.

Furthermore, television helps people from various corners of the globe to get to Know each other instantaneously.

Some international networks have gained reputation when they were singled out as trustworthy and informative networks. News

bulletins constitute a major factor in television network success. News is presented on location, and it is covered either live or recorded. This assignment is a collective one, which could thrill and animate the audience who are seated comfortably indoors. However, it has been noted that newscasts in the third world as a whole do not meet favorable response with the audience as is the case in the developed world.

The alienated attitude of the audience in the third world towards their - own newscasts may be attributed to at least two main failings: credibility and dependency on international networks. This is why many people have focused on receiving newscasts from international satellites.

Statistics indicate that satellite dishes are on the increase in the Gulf countries, particularly during and after the war of liberating Kuwait, amounting to 96,000 dishes enabling them to receive CNN, BBC and StarPlus beamed to Asia.

This paper is concerned with an analytical study of CNN, BBC networks which enjoy popularity among the people in Kuwait, together with a comparative analysis with programs extended by Kuwait television Channel 2. The ultimate goal of this paper is to pinpoint the factors whic may contribute to the positive development of Kuwait newscasts.



تمهيـــد :

يعتبر التلفزيون أحسن وسيلة اعلامية لنقل الأخبار على ظهر البسيطة، وتقديمها حال حدوثها في مشاهد متكاملة بالصورة الحية المقترنة بصوتها الأصلي الدال على عمق المشاعر، والذي يضفى عليها المزيد من الواقعية، إضافة إلى الحركة التي تثير المشاهد، واللون الذي يزيد فاعليتها ، وتجتمع للتلفزيون كل مميزات الوسائل الإعلامية وامكانياتها ، حيث يقدم المعلومات التي يتعسر نقلها سواء عن طريق الكلمة المكتوبة أو المسموعة أو المصورة إذا استعمل كل منها على حدة، ليقدم ما يحدث من وقائع وأحداث بطريقة واقعية ومفهومة لغالبية البشر، وبأسلوب له تأثيره البالغ في نفسية مشاهديه من مختلف الثقافات والأجناس والأعمار، حتى أصبح مصدراً هاماً وخطيراً لاكتساب المعارف والمعلومات، وقوة لا يستهان بها في حياة الناس عامتهم ومشاهيرهم وقادتهم لتساعدهم في تكوين أرائهم ومواقفهم في كل مجالات الحياة، وأصبحت الأخبار عنصراً هاما ورئيسياً في برامج التلفزيون، كما أصبحت مجالاً للمنافسة بين أشهر المحطات، ومحوراً هاماً تقوم عليه شهرتها ، وتميز محطة دون أخرى في الوقت الراهن، ولهذا تؤكد الدراسات السابقة على أهمية التلفزيون كجهاز اخبارى Informative Medium ، وتهدف عملية تغطية وإنتاج أخبار التلفزيون إلى تقديم خدمة اخبارية يقبل عليها مشاهدو التلفزيون، لكننا لاحظنا انصراف جمهور المشاهدين عن متابعة نشرات أخبار قنواتها المحلية في دول العالم الثالث في الوقت الذي تعتبر نشرات الأخبار من أفضل البرامج التي يقبل عليها مشاهدو الدول المتقدمة، حتى أنها تشكل جزءاً عميقاً من نسيج حياتهم اليومية، كما أن حجم مشاهدة نشرات الأخبار يعد أضخم من مشاهدة عديد من البرامج التلفزيوينة الأخرى، بعكس ما يحدث في الدول النامية حيث تأتى نشرات الأخبار التلفزيونية في مراكز متأخرة من بين أفضليات جماهير المشاهدين لبرامج التلفزيون فيها ، على الرغم أنها تحتل جزءاً هاماً ومتميزاً من برامجها اليومية وخططها البرامجية، وهكذا يقبل المثقفون والمتعلمون

على الأخبار التلفزيونية التي تعرضها الشبكات العالمية في الوقت الذي لا يقبلون فيه على أخبار التلفزيون في بلادهم.

وتشير إحدى الدراسات الإعلامية الحديثة التي أجرتها إدارة البحوث بوزارة الإعلام الكويتية أجريت على ٤٠٠ شخص ممن تزيد أعمارهم عن ١٥ سنة من المواطنين الكويتين والمقيمين العرب دون غيرهم، وغطى البحث معظم المناطق السكنية في محافظات الكويت الخمس (العاصمة - حولى - الأحمدى - الفروانية - الجهراء)، وقد استخدمت هذه الدراسة عينة عشوائية متعددة المراحل، وتم اختيار مفرادتها كل مرحلة بها باستخدام أسلوب العينة العشوائية البسيطة Simple Random S . ٦٨٪ ، منها كويتيون و ٣٢٪ منهم غير كويتين، تشير الدراسة أن ٩٥٪ من أفراد عينة الدراسة يشاهدون محطات تلفزيونية لدول أخرى مجاورة أو يتم استقبالها عبر الأقمار الصناعية بينهم ٨٦٪ يحرصون على مشاهدة هذه المحطات و ٩٪ يشاهدونها من حين لآخر (أحياناً)، بينما لا يشاهدها سوى ٥٪ من أفراد العينة [١].

وحول دور وسائل الإعلام من أزمة الخليج أشارت إحدى الدراسات التي اعتمدت رأى ٥٩٠ كويتى تزداد أعمارهم عن ١٦ سنة، وتم اختيارهم باستخدام أسلوب العينة العشوائية متعددة المراحل بينهم ٣ر٥٠٪ ذكور و ٧ر٤٩٪ إناث، ويغطى البحث معظم المناطق السكنية بمحافظات الكويت الخمسة السابق الإشارة إليها، حيث قرر ٨٣٪ منهم أنهم كانوا يتابعون وسائل الإعلام الأمريكية ومنها CNN بينما قرر ١ر٣٦٪ أنهم كانوا يتابعون وسائل الإعلام الفرنسية [٢].

من جهة أخرى تشير إحدى الدراسات الإعلامية الهامة إلى ارتفاع نسبة المشاهدة بين المواطنين الكويتين وغيرهم من المقيمين للقنوات العالمية بعد التحرير ومنها الشبكة

الاخبـارية CNN ، وبنسبـة بلغت ٥٠٪ ضـمن المشـاهدين للأخبـار في قنوات أخـرى (أجنبية) تليها شبكة .B.B.C والتي احتلت المركز الثاني بالنسبة للشبكات التلفزيونية العالمية وبنسبة بلغت ٥ر٢٢٪ [٣].

وهكذا نلاحظ أن هذه المحطات التلفزيونيـة التي يتم استـقبالهـا بالهوائى العـادى أو عبر الأقمار الصناعية تستقطب نسبة كبيرة من مشاهدى التلفزيون في الكويت حتى أنها تشكل منافساً لبرامجه، ومن بينهـا الأخبـار الأمر الذي يدفـعنا إلى تحليل ما تقدمه أخبار هذه الشبكات بهدف التعرف على شكل ومحتوى الأخبار التلفزيونيـة التي تقدمـها هذه الشبـكات العـالميـة في محاولة لتطوير نشرات أخبـار البرنامج الثـاني لتلفـزيـون الكويت. خاصة وتشير الاحصائيات أن عدد الهوائيات التي تتعامل مع الأقمار الصناعـية تزايد في منطقة الخليج بصورة واسعة أثناء وخلال وبعد حرب تحرير الكويت والتي وصلت إلى ما يزيد عـن ٩٦ ألف هوائى من مـختلف الأنواع والماركـات التي يملكهـا المشـاهدون في دولة الكويت وتمكنهم من مشاهدة أكثر من ٣٠ قناة تلفزيونيـة وتتزايد المحطات التي يستـقبلها المشاهد وفقاً لحجم الهوائى الذي يعـمل عليه فهناك هوائيـات تعمل مع جميع الأنظمـة ومنها C,KU.

الهدف من الدراسة :

تستهدف هذه الدراسة تحليل نشرات أخبار القناة الثانية في تلفزيون الكويت، وكذلك نشرات أخبار شبكتي CNN الأمريكية و .B.B.C الانجليزية الموجهة للدول الآسيـوية عـبـر إحـدى القنوات الخـمس لتلفـزيون النجم .Star Tv بهـدف وضع تـصـور لأبعـادها وخصائصها في مـحاولة لتطوير شكل ومحتـوى ما تـقدمـه القناة الثانيـة لتلفزيون الكويت من أخبار.

نوعية الدراسة واجراءاتها المنهجية :

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الوصفية المقارنة، والتي تستهدف تحديد خصائص النشرات الاخبارية التي تقدمهاأشهر الشبكات العالمية التلفزيونية والتي يستقبلها المشاهد في الكويت، ومقارنتها بما تقدمه القناة التلفزيونية الثانية في الكويت، وتعتمد هذه الدراسة على منهج المسح الاعلامى بالعينة التحكمية لعينة من نشرات أخبار القنوات التلفزيونية الثلاث KTV 2 و B.B.C و CNN ، مع التركيز على النشرات التي تقدم في موعد واحد في القنوات الثلاث (الساعة الثامنة مساء)، وتم تسجيل نشرة الساعة الثامنة في البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت باعتبارها النشرة الرئيسية للقناة، كما تم تسجيل النشرات التي عرضتها شبكتا التلفزيون الأمريكى CNN والبريطانى B.B.C طوال عشرة أيام متصلة خلال شهر اكتبر وبالتحديد في المدة من ١٩- ٢٩ اكتوبر ١٩٩٣م.

التساؤلات التي يسعى البحث للإجابة عليها :

١- ماهي مجالات التغطية الاخبارية للقنوات الثلاث (CNN -B.B.C - KTV 2) ؟
٢ - وما نسبة الأخبار المحلية والخليجية والعربية والعالمية في القنوات الثلاث ؟
٣ - وما مدى تركيز أخبار القنوات الثلاث على العواصم وغيرها من مناطق الأحداث ؟
٤ - ما مدى تركيز النشرات على الشخصيات الرسمية وغيرها ؟
٥ - ما هي موضوعات الأخبار في القنوات الثلاث التي تهتم بتغطيتها؟
٦ - ماهي نسبة الأخبار المصورة إلى الأخبار غير المصورة في النشرات الثلاث؟
٧ - وما نوعية الصور المستخدمة في تغطية الأخبار (صورة حية أو وسائل إيضاح...الخ)؟
٨ - وما هي طبيعة الصوت (صور الخبر الأصلي أو أصوات أخرى ...الخ) المقترن بصورة الخبر؟

٩ - ما هي طبيعة الأحداث التي تغطيها القنوات التلفزيونية الثلاث (أخبار متوقعة - مفاجئة) ؟

١٠- وما هي الأشكال والأساليب التلفزيونية التي تقدم من خلالها في القنوات الثلاث؟

وقد قام الباحثان بتصميم استمارة لتحليل محتوى النشرات الإخبارية في القنوات التلفزيونية الثلاث تجيب على تساؤلات البحث، وتحقق الهدف منه، وبعد التأكد من صلاحية الاستمارة في التحليل حيث تم عرضها على مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم الإعلام بكلية الآداب جامعة الكويت، وتحتوي على مجموعة من فئات التحليل تجيب مباشرة على هذه التساؤلات، وقد استخدم الباحثان في تحليلهما لمضمون الأخبار وحدتين للقياس هما وحدة المفردة ونعني بها الخبر الواحد داخل النشرة الإخبارية، فكل خبر تقدمه أو تعرضه القنوات الثلاث أياً كان نوعه يُعد وحدة أساسية للتحليل، كذلك وحدة الزمن (الدقيقة) بهدف التعرف على المساحة الزمنية للأخبار، والمدة التي تستغرقها النشرات الإخبارية كذلك وحدة الشخصية التي تغطيها الأخبار، وقد قام الباحثان بتحديد الفئات المستخدمة في التحليل سواء من حيث الشكل والمضمون (ماذا قيل؟ وكيف قيل؟) ومنها :

الخبر التلفزيوني

هو أساس نشرات الأخبار وعنصرها الأول، والخبر التلفزيوني خبر مصور ينشأ في موقع الحدث وتتولى أطقم التغطية الاخبارية (المندوب Reporter والمصور Cameraman ومسجل الصوت Sound recordist وموزع الإضاءة Lighting man) نقله أو تسجيله على شرائط فيديو VTR أو أفلام اخبارية ١٦مم، ويتكون الخبر التلفزيوني المصور من مجموعة من اللقطات المصورة واحدة تلو الأخرى تجمعها رابطة قوية من حيث الشكل أو المضمون، وهناك الأخبار غير المصورة.

مجال التغطية الاخبارية

ونعني به المجال الجغرافي للخبر التلفزيوني، ومنها الخبر الداخلي أو المحلي أو الوطني، ونعني به الخبر الذي يغطي حدثاً أو واقعة داخل حدود الوطن الذي تنتمي إليه القناة التلفزيونية موضع التحليل أو متعلق بها.

الأخبار الخليجية

التي تنقل حدثاً أو خبراً داخل دول الخليج أو متعلق بها.

الأخبار العربية

وهي الأخبار التي تحدث داخل حدود الوطن العربي أو ترتبط بها.

الأخبار العالمية

ونعني بها الأحداث التي تحدث خارج حدود الوطن.

موضوعات الأخبار

ونهدف من خلالها التعرف على موضوعات الاخبار التي تقدمها القنوات الثلاث سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو علمية أو عسكرية أو رياضية أو دينية أو فنية ... الخ، أو أي موضوع آخر يذكر، ونعني به أكثر من موضوع يتضمنه الخبر.

- ❖ طريقة بث الحدث، هل يتم بث الحدث مباشرة، بمعنى أنه يكون على الهواء مباشرة، أو يتم تسجيله وإذاعته فيما بعد؟

- ❖ نوعية الصوت المستخدم في الأخبار، هل هو صوتها الطبيعي المسجل والمنقول من موقع الحدث ويُعرف بالصوت الأصلي للحدث أو صوت آخر (كالموسيقى أو المؤثرات)؟

❖ طبيعة الحدث، هل هو الحدث المتوقع أي المعلوم مسبقاً، أو غير المتوقع الذي يحدث فجأة وبدون مقدمات مثل الكوارث أو الزلازل أو الانفجارات أو الاغتيالات...الخ؟

❖ الأخبار الطويلة والقصيرة: ونعني بها الأخبار الطويلة والقصيرة من حيث المدة التي تستغرقها، أو المساحة الزمنية التي يشغلها الخبر، وبالتالي تعكس أهمية الأخبار الخبر القصير ما يقل عن دقيقة زمنية، بينما الأخبار الطويلة ما تزيد عن ذلك بحيث لا تزيد بأي حال من الأحوال للخبر الطويل أو ما يُعرف بالقصة الخبرية عن ثلاث دقائق)، وذلك طبقاً لرأى الزملاء أعضاء هيئة التدريس في قسم الإعلام بجامعة الكويت، والخبراء والممارسين في مختلف المحطات ومنها تليفزيون .B.B.C و CNN والتليفزيون الكويتي، وعلى ضوء ممارستنا العمل الإخباري مدة تقترب من العشر سنوات.

الشكل الذي تقدم به الأخبار

ونعني به طريقة تقديم الخبر ومنه الأشكال التالية:

❖ الخبر المذيع: ونعني به الخبر المقروء الذي يقدمه المذيع بدون صورة أو أية وسائل إيضاح.

❖ الخبر الذي يقدمه المندوب Field Reporter من مكان الحدث من داخل الدولة، أو الخبر الذي يأتي من خارج الدولة عن طريق المراسلين.

❖ المقابلات الإخبارية مع شخصيات مرتبطة بالأخبار سواء من خارج الاستوديوهات كالتي تتم في مواقع الأحداث أو من داخل الاستوديوهات الاخبارية.

❖ نوع الصورة المستخدمة، أي الصورة التي تجسد وقائع الحدث، سواء كانت مسجلة، أو منقولة على الهواء مباشرة، أو وسيلة إيضاح (صورة موضوعية أو شخصية أو رسوم أو خريطة ...الخ).

❖ الشخصية التي يتناولها الخبر، سواء كانت شخصية رسمية مسئولة كرئيس الوزراء أو الوزراء والمحافظين...الخ، أو شخصية غير رسمية، غير مسئولة، مثل بعض الشخصيات الأخرى غير الرسمية ومنها الفنانون أو الرياضيون أو الباحثون، أو شخصية عادية تشارك في صناعة الحدث.

وبعد تحليل مضمون نشرات أخبار القنوات الثلاث & KTV2 & B.B.C. CNN خلال عشرة أيام متصلة تشير نتائج الدراسة إلى ما يلي:

أولاً: بداية لابد أن نوضح أن قناة التلفزيون الكويتي الثانية لا تقدم إلا نشرة أخبار وحيدة يومياً في تمام الساعة الثامنة مساء (News in English)، ثم تقدم بعدها بساعتين موجزاً يومياً لأهم الأخبار (News in Brief) تمام الساعة العاشرة مساء، وقد بلغ كم الأخبار التي قدمت في القناة الثانية لتلفزيون الكويت (٥ ساعات) خلال عشرة أيام بمتوسط نصف ساعة (٣٠ دقيقة) يومياً بلغت نسبتها إلى ساعات الإرسال ٠٥ر٠٪، هذا بخلاف موجز الأخبار (News in Brief)، وللتقارير الاخبارية بشبكة CNN (News Report) والتي بلغت ١٠ ق و ٩ س نسبتها ٠٩١٦ر٠٪ في الوقت الذي تشكل المادة الاخبارية نسبة كبيرة جداً من المادة الإعلامية التي تقدمها شبكة CNN، حيث بلغت نسبتها ٢٥ر٨١٪ مما تقدمه الشبكة وبلغت مدتها ٣٠ق و ١٩س طوال أربع وعشرين ساعة ومنها نشرات الأخبار CNN World News، وكذلك مواجيز الأخبار Headline News، هذا بالإضافة إلى العديد من المواد الإخبارية الأخرى ومنها CNN Newsroom و CNN News Hours News Update وتقارير اخبارية خاصة بها Speical Reports، وصانع الأخبار Newsmaker ومصادر اخبارية يعتمد عليها Reliable S. .... الخ، وبلغت نسبة نشرات الأخبار التي قمنا بتحليلها إلى إجمالي

المادة الاخبارية حوالي ٢٦٠ر٪ ومدتها خلال فترة الدراسة (١٠ أيام) حوالي ٥ ساعات ومعروف أن شبكة CNN تقدم عرض للأخبار كل ساعة تقريباً طوال ٢٤ ساعة وتتراوح مدة العرض الاخباري بين ١٠ - ٦٠ دقيقة.

ومن جهة أخرى: تشير نتائج الدراسة أن شبكة التلفزيون البريطاني B.B.C الاخبارية الموجهة للدول الآسيوية تقدم نشرة اخبارية World News كل ساعة، تتراوح مدتها من ١٥ دقيقة إلى ٦٠ دقيقة، هذا بالإضافة إلى العديد من البرامج الاخبارية الأخرى، ومنها مواجيز أهم الأنباء World News Headlines ، وذلك كل ساعة أيضاً يصل مدة الواحدة منها إلى ٥ دقائق، بالإضافة إلى البرنامج الاخباري المعروف World Business Report ، وأخبار المساء Newsnight وأسيا اليوم Asia Today ، وبلغت نسبة المادة الاخبارية إلى إجمالي الساعات التي تقدمها طوال ٢٤ ساعة ١٨ر٧١٪ حيث بلغت مدة المادة الاخبارية ٥ و ١٧ وبلغت نسبة نشرة الساعة الثامنة التي تم تحليلها إلى إجمالي المادة الاخبارية ٢٤٠ر٪ مدتها ١٠ و ٤ طوال مدة الدراسة.

ثانياً : مجالات التغطية الاخبارية للقنوات التلفزيونية الثلاث :
(KTV2 - (B.B.C - CNN)

تشير الدراسة التحليلية لمضمون نشرات القنوات الثلاث أن نسبة الأخبار المحلية طوال الدراسة، إلى إجمالي أخبار القناة الثانية لتلفزيون الكويت قد بلغت ٧ر٢٢٪، بينما بلغت نسبة الأخبار الخليجية ١ر٩٪، أما باقي الأخبار العالمية فقد بلغت نسبتها ٢ر٦٨٪ من إجمالي الأخبار التي تقدمها القناة، على الرغم أن هذه القناة تعتبر قناة محلية تخاطب مشاهد التلفزيون الكويتي.

وفي تلفزيون B.B.C بلغت نسبة الأخبار المحلية ٧ر٨٪، بينما بلغت نسبة الأخبار الخليجية فيها طوال مدة الدراسة ٦ر١٪، وبلغت نسبة الأخبار العالمية ٧ر٨٩٪ من إجمالي الأخبار المقدمة فيها طوال مدة الدراسة، كما يوضحها الجدول رقم (١).

بينما بلغت نسبة الأخبار المحلية التي تحدث داخل الولايات المتحدة التي تقدمها شبكة CNN ٩ر٤٦٪، بينما بلغت نسبة الأخبار الخليجية ٢ر١٪ وبلغت نسبة الأخبار العالمية)ر٥١٪ من إجمالي الأخبار التي قدمتها طوال مدة الدراسة.

جدول رقم (١)

يوضح نسبة الأخبار وفقاً لموقعها الجغرافي في القنوات الثلاث

(KTV1 . B.B.C . CNN)

القنوات الثلاث / أنواع الأخبار	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		K.T.V.2	
	تكرارات الأخبار	النسبة ٪	تكرارات الأخبار	النسبة ٪	تكرارات الأخبار	النسبة ٪
أخبار محلية	١١٣	٩ر٤٦	١٦	٧ر٨	٥٠	٧ر٢٢
أخبار خليجية	٠٠٣	٢ر١	٣	٦ر١	٢٠	٩ر١
أخبار عالمية	١٢٥	٩ر٥١	١٦٤	٧ر٨٩	١٥٠	٢ر٦٨
إجمالي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

ومما يثير دهشتنا أن تطغى الأخبار العالمية على أخبار القناة الثانية لتلفزيون الكويت، خاصة وأن هذه القناة توجه لمشاهدي التلفزيون في الكويت، في الوقت الذي توصي فيه البحوث والدراسات الإعلامية بضرورة زيادة الاهتمام بالأخبار المحلية موضع اهتمام المشاهد الكويتي، لهذا نلاحظ أن نقص الأخبار المحلية، وطغيان الأخبار العالمية

عليها قد يفقدها أهميتها، خاصة وأن المشاهد في الكويت يهتم بالأخبار الأقرب منه وغالباً ما تكون الأخبار المحلية موضع اهتمام وانتباه أكبر قاعدة من المشاهدين على المستوى المحلي، وبقدر ما تثير هذه الأخبار المحلية انتباه المشاهدين بقدر ما تثير اهتمامهم بنشرات الأخبار، والخبر المحلي الذي نقصده هنا كما أشرنا مسبقاً هو الخبر الذي يتناول وقائع أو أحداث أو قضايا محلية أو داخلية، ويؤكد ولبر شرام (W. Shramm) عالم الاتصال الأمريكي المعروف على ألا تقل نسبة الأخبار المحلية Llcal News في القنوات المحلية أو الوطنية عن ٦٠٪ ولا تزيد عن ٩٠٪[٤] وأن القليل الذي يأتي من الخارج له دلالته.

أما قناتا التلفزيون البريطاني B.B.C والأمريكي CNN فهما قناتان عالميتان توجهان إرسالاً للعديد من دول العالم وبالذات في القارة الآسيوية لهذا تهتما بالأخبار العالمية، لكن الخطر هو أن تطغى الأخبار العالمية على الأخبار المحلية في القنوات المحلية.

وتشير الدراسات السابقة أن قنوات التلفزيون البريطاني ITV & B.B.C أو حتى قنوات التلفزيون الأمريكي تهتم بالأخبار المحلية عندما تخاطب المشاهد المحلي كالمشاهد البريطاني داخل المملكة المتحدة البريطانية أو المشاهد الأمريكي، وتشير دراستنا التحليلية السابقة لمضمون نشرات أخبار التلفزيون البريطان B.B.C أن الأخبار المحلية تشكل ثُلثي مدة الأخبار التي تقدمها القناة وبنسبة ٦٠٪، بينما بلغت نسبة الأخبار المحلية في قناة التلفزيون التجاري البريطاني ITV ٥٦٪ [٥]، فمحلية الخبر إحدى مقوماته الأساسية لديهم حتى لقد احتلت الأنباء المحلية ٧٥٪ من إجمالي الأنباء التي تذكرها المشاهدون من نشرات الأخبار مقابل ٢٥٪ للأنباء العالمية، ومن جهة أخرى تؤكد الدراسات الميدانية تفضيل ٧١٫٤٪ من مشاهدي التلفزيون الأخبار المحلية في حين

يفضل الأخبار العالمية ٣ر١٥٪ منهم ويستوي الأمر لدى ٣ر١٣٪ حيث يفضلون الخبر الهام بصرف النظر عن محليته أو عالميته.

لعل هذا يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالأنباء المحلية في نشرات أخبار القناة الثانية لتلفزيون الكويت، خاصة وأن المشاهد يهتم أولاً بنفسه، ومن ثم بالأشياء المحيطة به أكثر من البعيدة عنه، حيث يؤثر ذلك على حياته بصورة مباشرة، ولهذا نلاحظ أن عدداً أكبر من محطات التلفزيون تهتم بالأخبار المحلية لارتباطها بمصالح المشاهدين وبشكل مباشر[٦].

تفصيل المناطق التي تغطيها أخبار القنوات الثلاث:

بمزيد من التفصيل تشير نتائج الدراسة التحليلية لأخبار القنوات التلفزيونية الثلاث إلى ما يلي :

١ - أن أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت تركز على أخبار العواصم، حيث استأثرت مختلف العواصم على الصعيد المحلي والخليجي والعربي والعالمي على نسبة ٥ر٥٥٪ من أخبار المناطق المقدمة في نشراتها الاخبارية، منها ٩ر١٥٪ للعواصم العربية و ٩ر٢٥٪ لعواصم مختلف بلاد العالم الأخرى، بينما استأثرت المناطق الأخرى (غير العواصم) على ٥ر٤٤٪ من أخبار القناة الثانية للتلفزيون الكويت.

٢ - من جهة أخرى جاءت نشرات أخبار القناة الدولية CNN في المرتبة الثانية في هذا المجال حيث استأثرت العواصم المختلفة على ٥ر٥١٪ من أخبارها منها ٩ر١٤٪ للعاصمة الأمريكية «واشنطن» وحدها ضمن تغطيتها الاخبارية و ٨٪ لعواصم

الخليج، و٩ر٢٪ لمختلف العواصم العربية الأخرى، و ٨ر٣٢٪ لعواصم في مختلف دولة العالم. بينما استأثرت المناطق الأخرى على ٦ر٤٨٪ من التغطية الاخبارية لشبكة CNN منها ٣٢٪ تقريباً لمناطق أخرى في داخل الولايات المتحدة الأمريكية، و ٤ر لمناطق أخرى غير العواصم في دول الخليج، ٤.٪ لمناطق عربية أخرى و ٨ر٥٪ تقريباً لمناطق مختلفة.

جدول رقم (٢ أ)

الشبكات الاخبارية / مناطق الأحداث	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		K.T.V.2	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
أخبار العواصم	١٢٤	٤ر٥١	٩٣	٨ر٥٠	١٢٢	٥ر٥٥
أخبار المناطق الأخرى	١١٧	٦ر٤٨	٩٠	٢ر٤٩	٠٩٨	٥ر٤٤
إجمالي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

٣ - أما نشرات أخبار قناة التلفزيون البريطاني B.B.C فتأتي في المرتبة الثالثة من حيث تركيزها على العواصم في تغطيتها الاخبارية، حيث استأثرت العواصم على ٨ر٥٠٪ منها ٣ر٣٪ للعاصمة البريطانية (لندن) وحدها، و ١ر١٪ للعواصم الخليجية و ٣ر٣٪ للعواصم العربية و ٦ر٤٣٪ لعواصم أخرى مختلفة في مختلف بلاد العالم. بينما استأثرت تغطية المناطق الأخرى غير العواصم على ٢ر٤٩٪ منها ٥٪ لمناطق بريطانية مختلفة، ٥ر لمناطق خليجية، ٩ر٤٪ لمناطق عربية و٣ر٣٨٪ لمناطق مختلفة في دول العالم.

جدول رقم (٢ ب)

يوضح تفصيل المناطق التي تغطيها أخبار القنوات التلفزيونية الثلاث (KTV2 . B.B.C . CNN)

تكرارات في القنوات الثلاث / تفاصيل مناطق الأحداث	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية للتلفزيون الكويتي K.T.V.2	
	التكرارات	النسبة ٪	التكرارات	النسبة ٪	التكرارات	النسبة ٪
أخبار العاصمة	٣٦	١٤٫٩	٦	٣٫٣	٣٥	١٥٫٩
عواصم خليجية	٢	٠٫٨	٢	١٫١	١٥	٦٫٨
عواصم عربية	٧	٢٫٩	٦	٣٫٣	١٥	٦٫٨
عواصم خارجية	٧٩	٣٢٫٨	٧٩	٤٣٫٦	٥٧	٢٥٫٩
المناطق المحلية الأخرى	٧٧	٣٢٫٠	١٠	٥	١٥	٦٫٨
المناطق الخليجية الأخرى	١	٫٤	١	٠٫٥	٥	٢٫٤
المناطق العربية الأخرى	١	٫٤	٩	٤٫٩	١٠	٤٫٥
المناطق العالمية الأخرى	٣٨	١٥٫٨	٧٠	٣٨٫٣	٦٨	٣٠٫٩
إجمالي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

وهكذا يتضح أن قناة التلفزيون الكويتي الثانية هي أكثر القنوات التلفزيونية الثلاث تركيزاً على العواصم في تغطيتها الاخبارية، تليها شبكة CNN الأمريكية، ثم قناة التلفزيون البريطاني الدولية B.B.C ، والمدهش حقاً أن العاصمة (الكويت) تستأثر بنسبة ١٥٫٩٪، وهي نسبة كبيرة من الأخبار المحلية المعروضة في نشرات البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت، وغالباً نلاحظ أن أخبار العواصم في دول العالم الثالث تركز في تغطيتها الاخبارية على أخبار العواصم مما يدعونا للتأكيد على ضرورة الاهتمام بالأخبار التي تحدث في المناطق الأخرى مع عدم التركيز على العواصم، وهذا ما يوضحه الجدول رقم (٢).

رابعاً : أخبار التلفزيون والشخصيات الرسمية:

تحتاج الصحافة التلفزيونية إلى تغطية أخبار أناس خارج السلطة لا يؤدون دوراً رسمياً أو عاماً، وينتمي هؤلاء الناس إلى مستويات تعليمية وخبرات وثقافات ومواقف متباينة، ولكنهم قد يكونوا موضع اهتمام الناس في أحد الوقائع أو الأحداث الهامة، ويكونوا مصدراً هاماً للمعلومات، فأحياناً تكون التعليقات القيمة للعمال أو المضيفات أو البائعين أو المواطنين العاديين من كل آفاق الحياة يمكن أن تكشف عن جوانب هامة في الأحداث وتزيل الغيوم وتجيب على إحدى التساؤلات الهامة التي يجيب عليها الخبر، لهذا أردنا أن نتعرف على مدى اهتمام أخبار التلفزيون في القنوات الثلاث بالشخصيات غير الرسمية التي يرى فيها المشاهدون ذاتهم واهتماماتهم [٧]، وتتفاوت أهمية الأشخاص غير الرسميين في الأحداث طبقاً لمكانتهم الاجتماعية ونجاحهم وثرواتهم ... الخ.

أخبار الشخصيات الرسمية في القنوات الثلاثة:

١ - من جهة أخرى تشير أرقام الجدول رقم (٣) أن أخبار نشرات البرنامج الثاني لتليفزيون الكويت تركز بصورة واضحة على تغطية أخبار الشخصيات الرسمية، حيث بلغت النسبة المئوية للأخبار التي استأثرت عليها الشخصيات الرسمية في التغطية الاخبارية ٩ر٩٠٪، بينما حصلت الشخصيات غير الرسمية على ١ر٩٪ من أخبار نشرات البرنامج الثاني.

٢ - جاءت الشبكة الأمريكية CNN في المرتبة الثانية في هذا المجال، حيث استأثرت الشخصيات الرسمية على ٢ر٨٢٪ من أخبارها، بينما ركزت الأخبار الأخرى على الشخصيات غير الرسمية بنسبة ٨ر١٧٪ من الأخبار التي قدمتها طوال فترة الدراسة.

جدول رقم (٣)

يوضح نوعية الأخبار التي تغطيها القنوات الثلاث

لشخصيات رسمية أو غير رسمية

القنوات الثلاث / أخبار شخصية	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية للتلفزيون الكويتي.K.T.V	
	التكرارات	النسبة ٪	التكرارات	النسبة ٪	التكرارات	النسبة ٪
شخصيات رسمية	١٩٨	٨٢٫٢	١٠٤	٥٦٫٨	٢٠٠	٩٠٫٩
شخصيات غير رسمية	٠٤٣	١٧٫٨	٧٩	٤٣٫٢	٢٠	٩٫١
إجمالي الأخبار	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

٣ - وفي نشرات التلفزيون البريطاني B.B.C استأثرت الشخصيات الرسمية على ٥٦٫٨٪ من أخبارها طوال مدة الدراسة، بينما لم تحصل الشخصيات غير الرسمية سوى ٤٣٫٢٪ من الأخبار.

خامساً: طبيعة الأحداث التي تقدمها نشرات الأخبار الثلاث

أولاً: تشير الدراسات أن أخبار التلفزيون تعني ما حدث منذ لحظة أو ما يحدث الآن(٨)، هذا من جهة ومن جهة أخرى تعتبر الحالية ونعني بها فورية الخبر التلفزيوني إحدى مقوماته الهامة(٩) فأحدث الأخبار وآخرها أكثر جذباً للانتباه ولفتاً للأنظار، لهذا تهتم وسائل الإعلام بموضوعات الساعة والقضايا والأحداث والوقائع التي تتسم بالحداثة Freshness أو الجدة، والتوقيت أو الحد الزمني Timelines الذي يلعب دوراً هاماً في عرض أخبار التلفزيون حيث يطلب جمهور المشاهدين أخباراً حديثة، وتعتبر الأخبار أولى الاشكال الإعلامية في التلفزيون لامدادهم يومياً ولعدة مرات بأخبار أهم الأحداث

الجارية، من جهة أخرى يشير الباحثون إلى أن كلمة الأخبار News بالإنجليزية الحديثة و new-yo بالألمانية القديمة و neowe بالإنجليزية القديمة وجميعها تعني (جديد) وطبيعي فهذا يؤكد ضرورة حداثة وحالية محتويات النشرة التلفزيونية من أنباء، وقد ساعد التطور التقني في مجال العمل التلفزيوني على تعضيد عنصر الحالية ونقل الأحداث حال حدوثها، خاصة وأن الأخبار سلعة سريعة التلف(١٠)، وفي هذا المجال تشير نتائج الدراسة التحليلية لنشرات أخبار القنوات التلفزيونية الثلاث إلى ما يلي:

١ - جميع أخبار النشرات التي عرضتها القناة الثانية لتلفزيون الكويت خلال مدة الدراسة تم تسجيلها مسبقاً، وأذيعت بعد تسجيلها بفترة طويلة وبنسبة بلغت ١٠٠٪، ولم تنقل القناة أي خبر حي أو فوري.

٢ - بينما بلغت نسبة الأخبار الحية الفورية التي نقلتها قناة التلفزيون البريطاني B.B.C حوالي ١٢٪، بينما بلغت نسبة الأخبار المسجلة في نشراتها خلال مدة الدراسة التحليلية ٨٨٪.

٣ - أما الشبكة الأمريكية CNN فقد بلغت نسبة الأخبار الحية، أو التي تم نقلها مباشرة من خلال نشرات الأخبار على الهواء Live ٥ر٤٪، بينما بلغت الأخبار المسجلة مسبقاً ٦ر٩٤٪. وهكذا يتضح من الدراسة أن قناة التلفزيون البريطاني العالمية B.B.C الموجهة لدول آسيا هي أكثر القنوات الثلاث عرضاً للأخبار الحية المنقولة على الهواء مباشرة من مواقع الأحداث، وأقل القنوات الثلاث عرضاً للأخبار المسجلة، تلتها شبكة CNN ، ويلاحظ أن تلفزيون الكويت (البرنامج الثاني) لم يعرض قط أي خبر حي على الهواء، وهذا ما توضحه نتائج الجدول رقم (٤).

جدول رقم (٤)
يوضح نسبة الأخبار الحية والمسجلة في
القنوات التليفزيونية الثلاث

القنوات الثلاث / طبيعة الأخبار في النشرات	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
أخبار حية (live)	١٣	٥ر٤	٢٢	١٢	-	-
أخبار مسجلة	٢٢٨	٦ر٩٤	١٦١	٨٨	٢٢٠	١٠٠
إجمالــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

ثانياً : من جهة أخرى تعرض نشرات أخبار القنوات الثلاث أخباراً متنوعة منها ما هو معلوم أو متوقع expected News ومنهـا أخبـار المناسبـات الهامـة وزيارات الملوك أو الرؤساء الرسمية أو الاتفاقات أو المباريات ... الخ، وهناك الأخبار غير المتوقعة non expected News وهي التي تحدث فجأة وبدون علم مسبق كالانفجارات والأزمات والثورات والحرائق والكوارث والبراكين والزلازل وتعتبر أخبار ساخنة Hot News، وترفع من قيمة الأخبار وتجذب انتباه جمهور المشاهدين وتثير اهتمامهم، وقد تحدث الأخبار المفاجئة في إطار الأخبار المتوقعة عندما يحدث ما لا يمكن توقعه أو التكهن به مسبقاً كاغتيال الرؤساء أوزال والسادات وكنيدي ... الخ، وترتب عليها حدوث مفاجآت هامة ونتائج خطيرة جديرة بالاهتمام [١١].

وتشير نتائج الدراسة التحليلية للقنوات التلفزيونية مجتمع البحث أن نسبة الأخبار المفاجئة تصل نسبتها في أعلى معدلاتها في نشرات أخبار قناة التلفزيون البريطاني B.B.C ٢ر٨٢٪، بينما بلغت نسبتها في شبكة CNN الأمريكية ٣ر٨١٪، بينما لم

تزد نسبتها في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت عن ٩ر٤٠٪، في حين بلغت نسبة الأخبار المتوقعة وهي التي يكون موعد حدوثها معروفاً أو معلوماً مقدماً في أعلى معدلاتها في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت خلال فترة الدراسة وبنسبة ١ر٥٩٪، بينما بلغت نسبتها في أخبار الشبكة الأمريكية CNN حوالي ٧ر١٨٪، وجاءت أدنى نسبة لها في نشرات أخبار التلفزيون البريطاني B.B.C حيث بلغت نسبتها ٨ر١٤٪ وهذا ما توضحه أرقام الجدول رقم (٥).

جدول رقم (٥)

يوضح نسبة الأخبار المتوقعة وغير المتوقعة

في القنوات التليفزيونية الثلاث

القنوات الثلاث / نوعية الأخبار	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
الأخبار المتوقعة Expected News	١٩٦	٣ر١٨	١٥٦	٢ر٨٥	١٣٠	١ر٥٩
الأخبار غير المتوقعة Instantaveois News	٤٥	٧ر١٨	٢٧	٨ر١٤	٩٠	٩ر٤٠
إجمالــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

سادساً : الأخبار المصورة وغير المصورة في القنوات التلفزيونية:

(أ) يعتبر التلفزيون وسيلة مرئية في المقام الأول ويؤكد الباحثون على أهمية الصورة المتحركة بالنسبة للتلفزيون، وأفضل قيم التلفزيون الاخبارية قائمة على هذه الحقيقة، خاصة وأن الصورة أبلغ في التعبير من آلاف الكلمات على حد تعبير

المثل الصيني، كما أن الصورة المرئية لغة عالمية مفهومة لغالبية البشر، والرؤية أس الاقتناع على حد تعبير المثل الإنجليزي المعروف Seeing is believing، كما تشير البحوث والدراسات الميدانية إلى أن هناك ٨٦٪ من جمهور المستقبلين يفضلون الكلمة المرئية والمصورة كما في التلفزيون، بينما يفضل ٧١٪ منهم الاستماع إلى الكلمة المذاعة، ويفضل ٧٠٪ منهم الكلمة المقروءة في الصحف[١٢].

من جهة أخرى تشير الدراسات الميدانية إلى طلب جمهور التلفزيون المتزايد للأخبار المصورة في نشراته، ويعتبر الاهتمام بالأخبار المصورة في نشرات أخبار التلفزيون محور هام في عمل رجال أخبار التلفزيون وأساسي خاصة وتشير الدراسات والبحوث الميدانية أن المادة الاخبارية المصورة تجعل النشرات الاخبارية أكثر فهماً، خاصة بالنسبة للمشاهد العادي، الذي لم يتلق قسطاً وافراً من التعليم، والذي يشكل نسبة كبيرة من مشاهدي التلفزيون[١٣].

وتشير نتائج دراستنا التحليلية إلى ارتفاع نسبة الأخبار المصورة في الشبكة الاخبارية CNN، وبنسبة بلغ ٥٠ر٨٠٪، وبفارق ٣٪ تقريباً عن مثيلتها في نشرات أخبار التلفزيون البريطاني B.B.C الموجهة للدول الآسيوية خلال فترة الدراسة التحليلة، ونشرات أخبار البرنامج الثاني في التلفزيون الكويتي، حيث تقاربت الأخبار المصورة في قناتي التلفزيون البريطاني B.B.C والكويتي KTV2، حيث بلغت نسبة الأخبار المصورة في التلفزيون البريطاني B.B.C ٦ر٧٧٪ بينما بلغت نسبة الأخبار المصورة في القناة الثانية لتلفزيون الكويت ٢ر٧٧٪ وذلك لأهمية الصورة بالنسبة لمشاهدي الأخبار في التلفزيون حيث تجذب انتباههم وتثير اهتمامهم، وتساعدهم في فهم واستيعاب المعلومات والبيانات التي

تقدم من خلال أخبار النشرات المصورة، وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية التي أجراها معهد هانزبريد للراديو والتلفزيون في هامبورج على مشاهدي التلفزيون عام ١٩٧٥، والتي أجريت على ٢٦٠ شخصاً، وقد استخدم المعهد فيها طريقة التحليل العلمي لمعرفة مدى حكم المشاهدين على المادة المصورة وأثرها على مقدرتهم في الاحتفاظ بما شاهدوه في ذاكرتهم، وأثبتت الدراسة أن المادة الاخبارية المصورة تجعل النشرات الاخبارية أكثر فهماً، خاصة بالنسبة للمشاهدين العاديين، بعكس الأخبار غير المصورة والتي لا يستطيع المشاهدون استيعاب وفهم المعلومات المجردة بها بسرعة[١٤]، ولهذا يقرر رؤساء تحرير أخبار التلفزيون في بعض القنوات الاخبارية العالمية والعربية أن المادة الاخبارية المصورة هي التي تحكم عملهم بدرجة كبيرة، ولهذا يجب اختيار هذه المادة المصورة بعناية تامة.

ملاحظة عامة: لكننا لاحظنا في أخبار القنوات التلفزيونية الثلاث اهتمامها الكبير بالحركة التي تتضمنها اللقطات والمشاهد الاخبارية المصورة، ويرى الخبراء أن الحركة Movement تعتبر من أهم العناصر التي يجب مراعتها عند تقديم الأخبار.

(ب) **وسائل الإيضاح :** من جهة أخرى تستخدم نشرات أخبار القنوات الثلاث (KTV2 - CNN - B.B.C) وسائل الإيضاح بهدف زيادة قدرة المشاهد على فهم واستيعاب المادة الاخبارية غير المصورة، وتتكون وسائل الإيضاح Visual Aides من وسائل بسيطة وغير مكلفة، ومنها الصور الموضوعية، والأفلام ذات الخلفية الخفيفة، والرسوم الثابتة والمتحركة والخرائط والرسوم البيانية..الخ وتعرض بطريقة أمامية تختفي معها صورة مقدم النشرة، أو بطريقة

خلفية بحيث يشاهدها جمهور التلفزيون خلف مقدم النشرة، لتركز انتباه المشاهد على موضوع الخبر، وبالتالي تساعده على فهم الخبر واستيعابه دون عناء، حيث تغطي الهدف الاخباري بسرعة وبطريقة أفضل من التعبير اللفظي، أو ما يعرف بالخبر المذيع أو المقروء، كما تعرض الأخبار بوضوح، ولها أهميتها في إبعاد الملل والتقليل من صعوبة أو تعقيد الأخبار، هذا بالإضافة إلى دورها في تسلية وتثقيف المشاهدين.

وتشير نتائج الدراسة إلى تفوق نشرات أخبار تلفزيون B.B.C في استخدام الصور والرسوم الإيضاحية Visal Aides، والتي بلغت نسبتها ١٤٫٧٪ تقريباً بينما لم تبلغ نسبتها في نشرات أخبار تلفزيون البرنامج الثاني سوى ١٣٫٦٪، بينما استأثرت في نشرات أخبار الشبكة الأمريكية ٧٫٩٪ من كم الأخبار التي تقدمها، وتؤكد الدراسات السابقة على أهمية وسائل الإيضاح لمساعدتها المشاهدين في فهم واستيعاب البيانات والمعلومات، والتي كثيراً ما تتضمنها الأخبار غير المصورة، ومن بينها دراسة معه هانزبريد للراديو والتلفزيون السابق الإشارة إليها، من جهة أخرى تشير النتائج الخاصة بالدراسة أن نسبة الأخبار غير المصورة التي تستخدم فيها مواد مصورة أو وسائل إيضاح في نشرات B.B.C ٧٫٧٪، بينما بلغت النسبة في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت ٩٫١٪ تقريباً، في الوقت الذي بلغت هذه النسبة أقصاها في نشرات أخبار الشبكة الأمريكية CNN، حيث بلغت ١١٫٦٪ طوال مدة الدراسة، وهذا ما توضحه نتائج الجدول رقم (٦).

جدول رقم (٦)

يوضح نسبة الأخبار التليفزيونية المصورة وغير المصورة

في القنوات الثلاث خلال فترة الدراسة

القنوات الثلاث / نوعية الأخبار	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
أخبار مصورة (Pictorial)	١٩٤	٨٠٫٥	١٤٢	٧٧٫٦	١٧٠	٧٧٫٣
أخبار تستخدم وسائل إيضاح (Visual Aides)	١٩	٧٫٩	٢٧	١٤٫٧	٣٠	١٣٫٦
أخبار غير مصورة مذيع (Non Pictorial)	٢٨	١١٫٦	١٤	٧٫٧	٢٠	٩٫١
إجمالـــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

سابعاً : الصوت الطبيعي للأحداث المصورة (NEWS natural sound)

يُعد الاهتمام بصوت الأحداث الأصلي من مواقع الأحداث أحد العوامل الهامة التي تضفي مزيداً من الواقعية على الأخبار، فالصورة لم تعد وحدها المعبرة عن الحدث، ولتكامل دورها لابد أن يصحبها أو يقترن بها الصوت الأصلي النابع من موقع الحدث، والدال على عمق المشاعر، ويلعب الصوت في الأحداث أدواراً هامة حيث يؤكد وقائع الخبر، وعندما يكون هناك تطابق بين ما يُقال (الصوت) وما يُعرض (الصورة) في الخبر يزداد فهم المشاهد للحدث، كما يوسع الصوت المقترن بالخبر إطاره الدلالي، فيضيف للخبر

التلفزيوني أبعاداً هامة، كما يساعد في خلق الجو الدرامي للأخبار، بحيث يصبح الصوت قيمة هامة في حد ذاته، كما ينتج عن استخدام الصوت الطبيعي للحدث شعور بالحركة، وبالتالي يضفي مزيداً من الواقعية على الأحداث، ويعاون في استبيان التفاصيل، واستيعاب المعلومات التي قد لا توضحها الصورة.

وتشير نتائج الدراسة التحليلية لمضمون نشرات الأخبار في القنوات التلفزيونية الثلاث أن الشبكة الاخبارية الأمريكية CNN هي أكثر القنوات المذكورة استفادة من الصوت الأصلى للأحداث، وبنسبة بلغت ٩٧ر٥٪ من الأحداث التي قدمتها خلال فترة الدراسة، بينما جاءت قناة التلفزيون البريطاني B.B.C في المركز الثاني وبنسبة بلغت ٨٦ر٣٪، بينما جاءت نشرات البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت في المركز الثالث وبنسبة بلغت ١٣ر٦٪، في الوقت الذي طغى فيه استخدامها والألحان كخلفية لغالبية الأحداث المصورة، وبنسبة وصلت إلى ٨٦ر٤٪ خلال مدة الدراسة، كما يوضحها الجدول رقم (٧) بينما بلغت نسبة الأخبار التي استخدمت فيها الموسيقى كخلفية في نشرات أخبار الشبكة الأمريكية CNN ٢ر٥٪، وفي قناة التلفزيون البريطاني B.B.C ١٣ر٧٪ الأمر الذي يدعونا للتأكيد على ضرورة اهتمام التلفزيون الكويتى بالصوت الأصلى للأحداث، والذي يمكن تسجيله أو نقله من مواقع الأحداث، باعتباره من العوامل التي تعاون في تطوير نشراته الاخبارية، خاصة وكما سبق أن أشرنا لوظيفة الصوت الأصلى للحدث الذي يضفى مزيداً من الواقعية على الأخبار، ويعمل على توسيع اطار الصورة الخبرية، ويضيف إليها المعانى الجديدة والقوية، التي لا تستطيع الصورة تقديمها أو ابرازها.

جدول رقم (٧)

يوضح مدى اهتمام القنوات الثلاث بالصوت الطبيعي للأحداث التي قدمتها خلال نشراتها الاخبارية طوال مدة الدراسة

القنوات الثلاث / نوعية الصوت المستخدم	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
الصوت الطبيعى(الأصلى للحدث (News Natural Sound)	٢٣٥	٩٧٫٥	١٥٨	٨٦٫٣	٣٠	١٣٫٦
صوت آخر (موسيقى)	٠٦	٢٫٥	٢٥	١٣٫٧	١٩٠	٨٦٫٤
إجمالـــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

ثامناً : موضوعات أخبار نشرات القنوات الثلاث :

تهدف نشرات الأخبار التلفزيونية إلى اشباع فضول المشاهدين المتجدد باستمرار، وتقديم الأحداث والوقائع في مختلف مجالات حياتهم، ولهذا تقوم النشرات بنقل الأخبار إلى أكبر عدد ممكن من المشاهدين وفي أسرع وقت ممكن، وتتكون النشرات الاخبارية من مجموعة من القصص الاخبارية يتخللها مجموعة من الأخبار، القصيرة والمتفرقة، وتتنوع موضوعات الأخبار فمنها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى والعلمى والرياضى... الخ، والنشرة ما هي إلا توليفة من كل هذه النوعيات من الأخبار ولابد أن يكون هناك توازن بين هذه النوعيات حسب أهميتها ودلالتها، بحيث يقف المشاهد على أهم هذه الأحداث ذات الموضوعات المتباينة.

وتشير نتائج الدراسة إلى أن هناك نوعاً من عدم التوازن في المضمون الاخبارى لنشرات أخبار البرنامج الثاني للتلفزيون الكويتى، حيث يتم التركيز على الأخبار السياسية بصورة واضحة والتي بلغت نسبتها ٣ر٧٧٪، بينما حصلت النوعيات الأخرى على نسب محدودة فالأخبار العسكرية بلغت نسبتها ٩ر١٠٪، والاجتماعية بلغت نسبتها ٥ر٤٪، أما الأخبار الاقتصادية فبلغت ١ر٤٪، أما الأخبار الرياضية فبلغت نسبتها ٨ر١٪، أما الأخبار الثقافية بلغت ٤ر١٪ وخلت النشرات خلال فترة الدراسة التحليلية من النوعيات الأخرى من الأخبار ومنها الأخبار العلمية والفنية والدينية وأخبار الجرائم ... الخ ذلك من أخبار.

من جهة أخرى بلغت نسبة الأخبار السياسية في نشرات الشبكة الاخبارية الأمريكية CNN ٦ر٣٦٪، ولاحظنا ارتفاع نسبة النوعيات الأخرى منها في نشرات الشبكة الاخبارية CNN ، فبلغت نسبة الأخبار الاجتماعية ٦ر٢٨٪ تليها الأخبار الاقتصادية بنسبة ١٢٪، أما أخبار الجرائم بلغت نسبتها ٩ر٧٪، ثم الأخبار العلمية التي بلغت نسبتها ٦ر٦٪، أما الأخبار الفنية فكانت نسبتها ٧ر٣٪، والأخبار العسكرية ٩ر٢٪، أما الأخبار الثقافية فبلغت نسبتها ٧ر١٪ ... الخ. أما نشرات أخبار التلفزيون البريطاني B.B.C فقد بلغت نسبة الأخبار السياسية فيها ٨ر٤٣٪، وبلغت الأخبار الاقتصادية ٦ر١٢٪، والأخبار الاجتماعية ١٢٪، ثم الأخبار العسكرية ٨ر٩٪ وأخبار الجرائم ١ر٧٪ والأخبار الرياضية ٤ر٤٪ والأخبار الخاصة بالشئون الدينية ٨ر٣٪، والأخبار العلمية ٨ر٣٪، والأخبار الفنية ٧ر٢٪، وهذا ما توضحه نتائج الجدول رقم (٨).

جدول رقم (٨)

يوضح نسبة موضوعات الأخبار في القنوات التلفزيونية الثلاث خلال مدة الدراسة

القنوات الثلاث / موضوعات الأخبار	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
الأخبار السياسية	٨٨	٣٦ر٦	٨٠	٤٣ر٨	١٧٠	٧٧ر٣
الأخبار الاقتصادية	٢٩	١٢	٢٣	١٢ر٦	٩	٤ر١
الأخبار الاجتماعية	٦٩	٢٨ر٦	٢٢	١٢	١٠	٤ر٥
الأخبار العسكرية	٠٧	٢ر٩	١٨	٩ر٨	٢٤	١٠ر٩
الأخبار الرياضية	-	-	٨	٤ر٤	٠٤	١ر٨
الأخبار الجرائم	١٩	٧ر٩	١٣	٧ر١	-	-
الأخبار العلمية	١٦	٦ر٦	٠٧	٣ر٨	-	-
الأخبار الثقافية	٤	١ر٧	-	-	٣	١ر٤
الأخبار الدينية	-	-	٧	٣ر٨	-	-
الأخبار الفنية	٩	٣ر٧	٥	٢ر٧	-	-
الأخبار الأخرى	-	-	-	-	-	-
إجمالـــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

تاسعاً : أشكال أخبار القنوات التلفزيونية وأساليب تقديمها

تتنوع أشكال أخبار نشرات التلفزيون، وأساليب تقديمها ، وتهدف إلى تقديم الأخبار بصورة مبسطة ومستساغة وشيقة ومألوفة للمشاهد العادى، ويمكن عرض الأخبار التلفزيونية في أشكال متنوعة، وبأساليب مختلفة منها تقارير Reports مندوبى الأخبار أو المراسلين من مواقع الأحداث، أو تأخذ شكل السرد الاخبارى Narration حيث يقدم مقدم النشرة أو قارئها سرداً صوتياً لجوانب الحدث أو الخبر، ويكون كلامه مطابقاً للصورة التي يعرضها التلفزيون لوقائع الخبر، وقد يستخدم اللقاء الاخبارى Interview بين المندوب أو المراسل والشخصيات الهامة التي تشارك في صناعة الاخبار، أو التصريحات الاخبارية التي تقدمها الشخصيات الهامة الرسمية في الأحداث والمناسبات الهامة، ويشترط في التصريحات أهميتها وحالية موضوعاتها ووضوحها وقصرها وعدم تكرارها ، حتى لا يشعر المشاهد بالفتور أو الملل، وحتى يمكن المحافظة على جذب انتباهه واثارة اهتمامه، وذلك بتوزيع التصريحات أو الشخصيات التي تدلى بالتصريحات الهامة.

وتشير نتائج الدراسة التحليلية إلى مايلي :

تعتبر قناة التلفزيون البريطاني **B.B.C** هي أكثر القنوات الثلاث - مجتمع البحث - استخداماً للمراسلين والمندوبين الذين ينقلون الأحداث من مواقعها وبنسبة بلغت ٤٨٫٦٪ تليها شبكة CNN بنسبة ٣٠٫٧٪، أما القناة الثانية للتلفزيون الكويتى فجاءت في المرتبة الأخيرة في الاستفادة من هذا الأسلوب، وبنسبة بلغت فيه أخبار المندوبين والمراسلين ٤٫٥٪، في الوقت الذي تعتبر فيه أخبار التلفزيون هي أخبار المراسل أو المندوب **Field Reporter** وتشير الدراسات السابقة أن تقارير المندوبين والمراسلين من مواقع الأحداث تعتبر أكثر المواد التي يفضلها المشاهدون، أما أخبار المذيع «السرد» **narration** فقد طغت بشكل واضح على أخبار نشرات البرنامج الثاني للتلفزيون الكويتى، ووصلت نسبتها إلى ٩٥٫٥٪ في الوقت الذي بلغت نسبتها في أخبار الشبكة

الأمريكية CNN ٧ر٦٤٪، بينما بلغت نسبة في قناة التلفزيون البريطاني B.B.C ٧ر٤٣٪، أما المقابلات الاخبارية التي تم استخدامها داخل استوديوهات التلفزيون، وتم علاضها من خلال نشرات أخبار القنوات التلفزيونية أثناء اجراء الدراسة بلغت أعلى نسبة لها في نشرات أخبار التلفزيون البريطاني B.B.C حيث وصلت إلى ٧ر٧٪ من مضمون النشرات، بينما بلغت النسبة في أخبار الشبكة الأمريكية CNN خلال مدة الدراسة ٧ر٣٪، ولم يستخدم التلفزيون الكويتى هذا الشكل على الاطلاق وهذا ما توضحه نتائج الجدول رقم (٩).

جدول رقم (٩)

يوضح الأشكال الاخبارية المستخدمة في نشرات أخبار القنوات التلفزيونية الثلاث طوال مدة الدراسة

القنوات الثلاث / الأشكال الاخبارية	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
عرض قارئ النشرة (Announced News)	١٥٦	٧ر٦٤	٨٠	٧ر٤٣	٢١٠	٥ر٩٥
تقرير اخباري (Reported News)	٠٧٤	٧ر٣٠	٨٩	٦ر٤٨	٠١٠	٥ر٤
مقابلات اخبارية (Interviews)	٩	٧ر٣	١٤	٧ر٧	-	-
أشكال أخرى	٠٢	٩ر٠	-	-	-	-
إجمالــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

القصص الاخبارى في القنوات الثلاث :

من جهة أخرى تشير نتائج الدراسة إلى أن نشرات التلفزيون البريطاني B.B.C هي الأكثر استفادة من تقديم الاخبار في شكل قصص اخبارى News Stories ، وبصورة واضحة، حيث بلغت نسبة استخدام هذا الأسلوب في عرض الأخبار التلفزيونية بها ١ر٥٤٪ مستهدفة التشويق والتبسيط وتسلية المشاهدين حتى لا يشعرون بثقل الأخبار أو جفافها وبالتالي يقبلون عليها ويتبعونها.

أما شبكة CNN الأمريكية فقد بلغت نسبة استخدامها لهذا الشكل القصصى الاخبارى ٢ر٤٠٪ من مضمون نشرات الأخبار التي قدمتها طوال مدة الدراسة، وبالتالي تلعب دورها في تشويق المشاهد واثارة اهتمامه لمتابعة أخبار هذه الشبكة.

بينما نلاحظ قلة نسبة استخدام هذا الشكل في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت والتي بلغت ٦ر١٣٪، لهذا ننبه إلى ضرورة الاستفادة من هذا الأسلوب القصصى للأخبار News Story لأهميته في جذب انتباه واهتمام المشاهدين.

من جهة أخرى لاحظنا نشرات أخبار الشبكة الأمريكية CNN والتلفزيون البريطاني BBC تستخدما هذا الأسلوب في تقديم الأحداث الهامة والساخنة، وبأسلوب درامى مشوق، يساعد في تقريب المعانى المجردة لمختلف الأحداث التي تقدمها سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو رياضية أو علمية ... الخ، وتجعل المشاهد يتآلف مع هذه الوقائع والأحداث، ولهذا يتطلب عرض أخبار التلفزيون الكويتى بأسلوب درامى أكثر جودة ومغزى، حتى يزيد من استجابة المشاهدين، ويعمل على جذب انتباههم واثارة اهتمامهم لمتابعة النشرات الاخبارية التي يقدمها، ويتطلب ذلك من محررى أخبار التلفزيون الكويتى مهارة كبيرة وتفكيراً مستمراً وطويل، حتى يتمكنوا من صياغة أخبارهم في شكل قصصى مسلى يتفق وسيكولوجية المشاهد في هذه المنطقة، والتي تستهدف التسلية والترفيه وهذا ما تؤكده الدراسات الميدانية السابقة في هذا المجال (١٦)

وهذا ما تشير إليه نتائج الجدول رقم (١٠) بالنسبة لأشكال المواد الاخبارية التي تقدمها القنوات الثلاث.

جدول رقم (١٠)

يوضح نسبة القصص الاخبارى إلى المواد الأخرى التي تقدمها نشرات القنوات التلفزيونية الثلاث خلال مدة الدراسة التحليلية

القنوات الثلاث / نسبة القصص الأخبار / المواد الأخرى	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
القصص الاخبارى	٩٧	٢ر٤٠	٩٩	١ر٥٤	٣٠	٦ر١٣
المواد الاخبارية الأخرى	١٤٤	٨ر٥٩	٨٤	٩ر٤٥	١٩٠	٤ر٨٦
إجمالـــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

الأخبار المتفرقة والقصيرة :

من جهة أخرى تشير نتائج الدراسة أن القنوات الثلاث تقدم نسبة كبيرة من الأخبار القصيرة والمتفرقة، والتي يقل زمن عرضها عن دقيقة، وتبلغ نسبتها في أخبار نشرات البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت ٤ر٨٦٪ ، بينما جاءت نسبتها في شبكة CNN الأمريكية ٨ر٥٩٪ من مضمون ما تقدمه من أخبار، بينما بلغت نسبة هذه الأخبار القصيرة والمتفرقة في نشرات أخبار التلفزيون البريطاني BBC ٩ر٤٥٪ خلال مدة الدراسة، وهذا ما يشير إليه الجدول السابق رقم (١٠).

مقدمو الأخبار في القنوات الثلاث :

وقد لاحظنا أن مقدمى أخبار الشبكة الأمريكية CNN وأخبار التلفزيون البريطاني BBC يقدمون الأخبار والوقائع بصورة روائية شيقة من البداية وحتى النهاية، يحكون ما

حدث وكأنما يقع في اللحظة التي يقدمون فيها أخبارهم، وبما يضفى على القصص الاخبارى حيوية وتشويقاً وبطريقة مباشرة وواضحة مع الاهتمام بربط الأحداث ببعضها بأسلوب شيق مستفيدين من اللحظات الهامة التي يمكن أن تثير اهتمام المشاهدين، كما لاحظنا استيعاب مقدمى النشرات لمضمونها وتمهيدهم لها وربطهم بين خبر وآخر وبطريقة غير متكلفة لا يمل منها المشاهدون، وإنما يظهرون بصورة محبوبة، تقدم وتحكى جوانب الخبر بثقة وبصوت سليم ومعبر ليس به أى عيب من عيوب النطق، ونلاحظ أنه عندما يحكى لنا مقدم الأخبار قصته الاخبارية بتلقائية فإنما يقدمها بحيوية وببساطة وبما يوحى للمشاهد أنه معد هذا النص الاخبارى ومحرره.

من جهة أخرى لاحظنا أن مقدمى أخبار نشرات البرنامج الثاني في تليفزيون الكويت يقرأون النصوص الاخبارية، وثمة فرق في التأثير في مشاهدى الاخبار الذي يحتاج لمن يحكى له قصة اخبارية، وتقديمها له بشكل طبيعى، يحدثه عن وقائعها بأسلوب شيق لا أن يقرأها له، لذلك أوصى مقدمى أخبار التليفزيون الكويتى (نشرات البرنامج الثاني) بضرورة تسلم نصوص نشرات الأخبار ومشاهدة موادها المصورة قبل عرض النشرات بوقت كاف يسمح لهم أن يتعايشوا مع كل كلمة يحكيها النص، خاصة وأنهم أهم أشخاص النشرات، وواجهتها التي نعتبرهم حلقة الوصل بين التليفزيون والمشاهدين في منازلهم، مع البعد عن التصنع أو التكلف وحسن التصرف، وهي شروط لابد من من توافرها في مقدم النشرة، حتى ينجح في اقناع مشاهديه ببساطة ووضوح وقدرة على جذب انتباه مشاهديه عن طريق أسلوبه الشيق في عرض أخبار النشرة، هذا بالإضافة إلى ما يجب أن يتمز به بالحميمية والبشاشة والحيوية، والتي تجعل منه صديقاً للمشاهد قريباً من فكره ووجدانه في وقت أصبحت فيه أخبار التليفزيون مصدراً أساسياً يعتمد عليه جماهير المشاهدين في استقاء أنبائهم ومعلوماتهم [١٧].

عاشراً : تكرار الأخبار المعروضة في قنوات التليفزيون الثلاث :

جدول رقم (١١)
يوضح نسبة تكرار الأخبار في نشرات أخبار القنوات التليفزيونية مجتمع البحث خلال مدة الدراسة

القنوات التليفزيونية الثلاث / تكرار الأخبار	شبكة CNN		تلفزيون B.B.C		القناة الثانية لتلفزيون الكويت K.T.V	
	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪	ك	النسبة ٪
الأخبار المكررة بدون تغيير يذكر	٧	٢ر٩	٢٧	١٤ر٨	٧٩	٣٥ر٩
الأخبار المكررة مع بعض التغيير في الصوت والصورة	١٣	٥ر٤	١٦	٨ر٧	٢	٠ر٩
الأخبار غير المكررة	٢٢١	٩١ر٧	١٤٠	٧٦ر٥	١٣٩	٦٣ر٢
إجمالـــي	٢٤١	١٠٠	١٨٣	١٠٠	٢٢٠	١٠٠

تشير أرقام الجدول رقم (١١) أن نشرات أخبار القناة الثانية للتليفزيون الكويتى هي الأكثر في تكرار عرض الأخبار التليفزيونية المصورة كما هي بدون تغير، وبنسبة بلغت ٣٥ر٩٪، بينما بلغت نسبة الأخبار التليفزيونية التي عرضتها مع تغير طفيف في مضمون أخبارها (صوت - صورة) ٩ر٪، وهناك نؤكد - عند تكرار عرضها - على ضرورة عرض الأخبار للمرة الثانية في النشرات الاخبارية التالية مباشرة مع بعض التغير في مضمونها (الصوت - والصورة)، حتى لا يشعر المشاهد أنها أذيعت من قبل وبالتالي ينتابه الملل أو الفتور، وتشير الدراسات السابقة أنه في حالة تكرار عرض بعض الأخبار

التليفزيونية مع بعض التغير في مضمونها يزداد متابعة المشاهدين لها، لأنهم يشعرون بأنهم يتابعون موضوعاً أو خبراً جديداً، أما التكرار بنفس الصوت والصورة فيدعو إلى الملل والفتور والرتابة.

وهذا ما تلاحظ في نشرات أخبار التليفزيون الأمريكى CNN، والبريطاني BBC والتي تعمل باستمرار على تغيير مضمون الأخبار التي يتمرر عرضها مرة أو مرات أخرى في نشرات أو عروض اخبارية لاحقة. وتشير نتائج الدراسة أن نسبة الأخبار التي تم تكرارها بنفس الصورة في نشرات أخبار التليفزيون البريطاني BBC بلغت ٨ر١٤٪، بينما بلغت نسبة الأخبار التي تم تكرارها مع تغير مضمونها (صوت - صورة) ٧ر٨٪ .

كذلك لاحظنا أن نسبة الأخبار المكررة بنفس صورتها وصوتها في نشرات أخبار الشبكة الأمريكية CNN لا يتعدى ٩ر٢٪، بينما بلغت نسبة الأخبار التي تم اعادة عرضها مع تغير في مضمونها بلغت ٤ر٥٪.

وهكذا يتضح أن شبكة CNN الأمريكية هي أقل القنوات ميلاً لتكرار عرض الأخبار بنفس صورتها وصوتها.

نتيجة الدراسة

مما سبق يتضح أن نتائج الدراسة التحليلية لمضمون نشرات أخبار القنوات التليفزيونية الثلاث (KTV 2 - BBC - CNN) قد أجابت بشكل واضح على التساؤلات التي سعت الدراسة إلى تحقيقها، وأكدت أن هناك خصائص وسمات واضحة تتسم بها نشرات أخبار الشبكة الأمريكية CNN والقناة الدولية لهيئة BBC، وتعتبرا من أفضل النشرات الاخبارية في العالم بينما تضعف هذه الخصائص والسمات وتقل نسبتها في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتليفزيون الكويت ومنها على سبيل المثال عدم الاهتمام

بالأخبار المحلية، والتي بلغت نسبتها ٧ر٢٢٪ في أخبار النشرات، كذلك غياب دور ونشاط مندوبى الأخبار المحلية، وتقديم ٥ر٩٥٪ من أخبار التليفزيون عن طريق مقدمى الأخبار من الاستديو، في الوقت الذي تشكل فيه تقارير المندوبين والمراسلين ٦ر٤٨٪ من أخبار القناة الدولية للتليفزيون البريطانى BBC، و ٧ر٣٠٪ من أخبار الشبكة الأمريكية CNN، كذلك تقل نسبة استفادة التليفزيون الكويتى من الأسلوب القصصى عند عرض الأخبار، حيث وصلت تلك النسبة إلى ٦ر١٣٪ بينما ازداد هذا الأسلوب استخداماً لدى القنوات الدولية فبلغت نسبته ٥٤٪ في أخبار BBC، و ٢ر٤٠٪ في أخبار شبكة CNN، كذلك في الوقت الذي طفت فيه الأخبار السياسية على أخبار التليفزيون الكويتى والتي شكلت ٣ر٧٧٪ من مضمونها إلا أن نسبتها قد قلت في أخبار الشبكة العالمية CNN. حيث بلغت نسبتها ٦ر٣٦٪، كما وصلت نسبتها في أخبار BBC إلى ٨ر٤٣٪ ولاحظنا أن هناك تركيزاً واضحاً على الشخصيات السياسية الرسمية في أخبار البرنامج الثاني لتليفزيون الكويت بنسبة ٩ر٩٠٪ بعكس ما يحدث في أخبار القنوات العالمية، من جهة أخرى أذكر أن الأخبار الفنية قد انعدمت في نشرات أخبار البرنامج الثاني لتليفزيون الكويت، بينما بلغت نسبتها ٧ر٣٪ في أخبار CNN و ٧ر٢٪ في أخبار BBC، كذلك مدى الاهتمام بالصوت الأصلى للأحداث واضح جداً في القناتين الدوليتين حيث بلغت نسبة الأخبار التي قدمت بصوتها الأصلى في أخبار شبكة CNN ٥ر٩٧٪، و ٣ر٨٦٪ في أخبار BBC، بينما لم تصل نسبة الأخبار التي قدمت بصوتها الأصلى في نشرات أخبار التليفزيون الكويتى سوى ٦ر١٣٪، من جهة أخرى لاحظنا أن القنوات الدولية قد تكرر عرض بعض أخبارها، وبنسبة محدودة تصل إلى ٥ر٢٪ لدى شبكة CNN، بينما ترتفع النسبة بشكل واضح إلى ٦ر٣٥٪ في أخبار التليفزيون الكويتى (البرنامج الثاني) والأخطر من ذلك أن هذه النسبة المرتفعة قد يتكرر عرض أخبارها بدون تغير يذكر في شكلها أو مضمونها بعكس ما يحدث في القنوات العالمية.

وهكذا يتضح لنا من نتائج هذه الدراسة السمات والخصائص التي تميز نشرات أخبار التليفزيون العالمية (BBC - CNN)، والتي تقل أو تنعدم في أخبار، البرنامج الثاني لتليفزيون الكويتى، ونضعها أمام المسئولين عن نشرات أخباره، خاصة وقد أصبح انتاج نشرات الأخبار في العالم صناعة لها سماتها وخصائصها الواضحة وضعف هذه السمات أو غيابها يقلل من اقبال المشاهدين عليها. وهو ما أثرناه مع عدد كبير من منتجى ومحررى أخبار التليفزيون الكويتى خلال دورة التغطية الاخبارية التي أقامتها كلية الآداب (قسم الاعلام) بالتعاون مع وزارة الاعلام والتي استمرت فعالياتها مدة أسبوع خلال شهر مايو ١٩٩٤م.

التوصيات والمقترحات :

وعلى ضوء بيانات ومعلومات هذه الدراسة التحليلية لمضمون نشرات أخبار التليفزيون الثلاث (KTV2 - BBC - CNN) نوصى بما يلى :

أولاً: زيادة الاهتمام باللون المحلى في المواد الاخبارية، التي تقدمها نشرات أخبار البرنامج الثاني لتلفزيون الكويت، عن طريق متابعة الأحداث الداخلية، واشاعة الاهتمام بالقضايا والأحداث الوطنية على كافة المستويات وفي شتى المجالات، ذلك لأن الإنسان الكويتى يهتم بنفسه كإنسان ثم بالوسط المحيط به بعد ذلك، ثم تتدرج أهمية الأحداث بالنسبة له في الأهمية، فهو يهتم بالأخبار الأقرب فالأقرب، وغالباً ما يكون الخبر المحلى موضع اهتمام وانتباه أكبر عدد من المشاهدين.

ثانياً: (أ) أن تغطى المادة الاخبارية المصورة أكثر وقت النشرة، لأن التلفزيون صورة في المقام الأول [١٨] والصورة من أحسن الوسائل المقنعة، لهذا نؤكد على أن تعتمد الخدمة الاخبارية التي يقدمها البرنامج الثاني للتلفزيون الكويتى على الصورة المرئية المصورة من مواقع الأحداث، والتي تعتبر

أقوى تأثيراً من المادة المسوعة نظراً لاستخدام أكثر من حاسة في تلقيها، كما تشكل الصورة قدرة على استحداث أو توليد رد فعل عاطفى لدى المشاهدين، وهي ميزة يجب أن تنفرد بها نشرات الأخبار المصورة، خاصة وتشير الدراسة أن هذه المادة الاخبارية المصورة تجعل النشرات أكثر فهماً وخصوصاً بالنسبة للمشاهد العادى الذي لم يتلق قسطاً وافراً من التعليم والثقافة.

(ب) أهمية تطابق المادة الاخبارية المصورة، أو تكاملها مع النصوص التي يقدمها مقدموا الأخبار حتى تزداد نسبة فهم المشاهدين لها، خاصة ونلاحظ أنه عندما يبتعد مضمون النص المسموع عن مضمون اللقطات المصورة في الحدث ينخفض فهم المشاهدين بسبب جوهرى هو أن هؤلاء المشاهدين لابد أن يجهدوا أنفسهم حتى يظلوا منتبهين لما يقال ولما يعرض في آن واحد، وتختلف هذه المقدرة من فرد لآخر.

(ج) ألا يعطى منتجوا الأخبار التليفزيونية اهتماماً كبيراً لقدر الحركة التي تتضمنها اللقطات والمشاهد الاخبارية المصورة أكثر من اهتمامهم بقدر (كم وكيف) المعلومات التي تقدمها .

(د) زيادة الاهتمام بوسائل اليضاح التي تهدف إلى زيادة قدرة المشاهد على استيعاب المادة الاخبارية غير المصورة، ومنها الصورة الموضوعية الاخبارية والمواد ذات الخلفية القصيرة، والرسوم المتحركة والبيانية والخرائط المتنوعة، وعدم التركيز على صورة مقدم الأخبار طوال الوقت الذي تستغرقه هذه الأخبار غير المصورة، كما نوصى بضرورة انشاء قسم خاص لاعداد وسائل الايضاح المرئية اللازمة للخدمة الاخبارية في تلفزيون الكويت بصفة عامة والبرنامج الثاني بصفة خاصة.

تعطى إحساساً بالعلاقة المشتركة، وتزيد من احساس الجمهور بالمشاركة والاهتمام، خاصة ويقيم القصص الاخبارى من هذا النوع اتصالاًعاطفياً سريعاً مع جمهورها، ويعتبر عنصر الاهتمام الإنسانى أحد العوامل الهامة التي تلعب دورها في جذب انتباه المشاهدين وتحقيق رضاهم عن الأخبار. وأن تكون القصص الاخبارية التلفزيونية بسيطة ذات وحدة درامية لا ينتابها أى لبس أو غموض [١٩] ، وأن يقدم في صورة روائية شيقة من البداية وحتى النهاية يروى ما حدث وكأنه يقع في الوقت الحاضر، مستغلاً طبيعة التلفزيون الحية، مما يضفى على القصص الاخبارى حيوية وتشويقاً، وتتطلب الوحدة الدرامية توضيح جميع عناصر القصة الاخبارية من الذروة إلى الأسباب ثم الاثار مع الايجاز لضيق الوقت، مع أهمية الربط بين الأحداث مستفيدين من اللحظات والوقائع الاخبارية، التي يمكن أن تثير اهتمام المشاهدين، مع الاهتمام بتحرير القصص الاخبارى (بالصوت والصورة)، وتتخذ أشكال تحرير القصص الاخبارى العديد من الأساليب منها أسلوب الذروة أو القمة **Climax** أو الترتيب الزمنى أو التفسير **Interpertation** ويعتمد الأسلوب الأول عنصراً بارزاً في تحرير أخبار التلفزيون حيث يقدم الحقائق بسرعة للمشاهدين، أما الأسلوب الثاني فيستخدم في القصص الاخبارى المثير لاهتمام الناس، ويأخذ شكل الهرم المعتدل **Up wraght Pyramid** ، ويبدأ بمعلومة تجذب انتباه المشاهدين ثم يستعرض المحرر بعد هذه المقدمة المختصرة تفاصيل القصة الخبرية موضحاً موضوعها والنتيجة أو نهاية القصة الخبرية في صورة درامية شيقة ومثيرة للاهتمام، أما الأسلوب الثالث فيجمع بين النمطين السابقين حيث يبدأ بمعلومة هامة تليها التفاصيل وهكذا يستخدم الأسلوب في تحرير القصص الاخبارى التي تتكون من مكونات وعناصر على مستوى واحد من الأهمية [٢٠] ، وقد لا

يلتزم المحرر بهذه الأشكال والأساليب السابقة عندما يعرف التطورات والأحداث قبل موعد النشرة بفترة قصيرة لا تمكنه من عرضها وتحريرها في أحد الأشكال السابقة، وفي كل الحالات يبدأ المحرر قصته الاخبارية بالعناصر المهمة لأنه إذا لم يثر انتباه واهتمام المشاهد من اللحظة الأولى فإنه سيفقدهم في متابعة بقية جوانب القصة الخبرية.

خامساً : ضرورة التخفيف في تقديم نشرات أخبار البرنامج الثاني، نحاول تقديمها بشكل تلقائى وبطريقة طبيعية، خاصة وأن ما يريده المشاهد من مقدم النشرة أن يحدثه عن القصة الخبرية لا أن يقرأها له، ونعلم أن هذه الطريقة التي يقدم بها مقدم النشرة أخباره هي أسلوبه الهام للربط بينه وبين جمهوره من المشاهدين وإلا سينصرفون لمتابعة برنامج آخر تعرضه قناة أخرى، ولهذا يجب على مقدمى النشرات الاطلاع على الأخبار قبل تقديمها ودراستها وفهمها، ثم يحدثنا بما درس وفهم من أخبار، مع مراعاة أن التلفزيون صورة قبل أن يكون كلمة، صورة في حركة مستمرة لا تعرف الجمود ولا الوجه الثابت، يقدم قصصه الاخبارية بصوت فاهم ومعبر لجوانب الحدث، حتى لا يمله المشاهد، وعموماً فقد تقلص دور قراء نشرة الأخبار في التلفزيون في الدول المتحضرة وأصبح يقتصر على الربط بين القصص الاخبارية المصورة وتقديم الأخبار القصيرة غير المصورة.

سادساً : ضرورة الاهتمام بالصوت الأصلى **Original Sound** من مواقع الأحداث لإضافة المزيد من الواقعية حيث لم تعد الصورة وحدها المعبرة عن الحدث، وحتى تؤدى دورها المستهدف لابد أن يصحبها ويقترن بها الصوت الأصلى النابع من موقع الحدث والتقليل قدر الامكان من الموسيقى والألحان التي تستخدم في هذا الغرض.

المراجــع

١ - وزارة الاعلام بدولة الكويت، إدارة البحوث والترجمة، بحث استطلاع آراء المواطنين في بعض برامج التلفزيون، مطبعة الحكومة، فبراير ١٩٩٢، ص ١٦ - ١٧.

٢ - وازارة الاعلام، استطلاع آراء المواطنين حول الآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان على دولة الكويت ودور وسائل الاعلام أبان الأزمة، في المؤتمر الدولى للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقى على دولة الكويت ٣ - ١٦ أبريل ١٩٩٣م، مكتب الانماء الاجتماعى، الديوان الأميرى، مطبعة النظائر، فبراير ١٩٩٣، ص ١٤٤.

٣ - د. محمد معوض، د. ياسين طه الياسين، موقف المشاهدين في دولة الكويت من القناة الفضائية المصرية بعد التحرير، دراسة تطبيقية، ١٩٩٣، ص ٥٩.

٤ - Schramm, W., Mass Media and national development The role of information in the developing countries, California Stanford University Press, 1964, p. 59 .

٥ - راجع الفصل التاسع والعاشر في د. محمد معوض، المادة الاخبارية في تلفزيون ج. م. ع، دراسة تحليلية لمضمون نشرات الأخبار، دكتوراه، كلية الآداب (قسم الصحافة) جامعة أسيوط، ١٩٨٢م.

❑ د. محمد معوض، الخبر التلفزيونى، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٨٧، ص ١٥٢ - ١٥٦ .

❑ JURDI, N., Communication Policies in the state of Kuwait Annals of thefaculty of arts Kuwait University O No0 190, 1993/1994, pp. 1 - 54 .

٦ - د. عبد العزيز الغنام، مدخل في علم الصحافة، الصحافة والاذاعة، انتاج البرامج الاذاعية للراديو والتلفزيون، الجزء الثالث، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣، ص ١٤٢ - ١٤٣.

٧ - كارولين ديانا لويس، التغطية الاخبارية للتلفزيون، ت. محمود شكرى العدوى، مراجعة وتقديم سعد لبيب، القاهرة، المكتبة الاكاديمية، ١٩٩٣، ص ١٦٥.

٨ - إبراهيم وهبى، الخبر الاذاعى، القاهرة، دار الفكر العربى، ص ٧٠.

٩ - David Dary.T.V. News Handbook, TAB Books, USA, 1971, p. 91.

١٠ - Jurdi, op. cit, pp. 1 - 54 .

١١ - د. محمد معوض، الخبر في وسائل الاعلام، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٩٤، ص ١٤ .

١٢ - المرجع السابق، ص ٦٧.

١٣ - د. محمد معوض، الخبر التلفزيونى، مرجع سابق، ص ٨٣.

١٤ - المرجع السابق، ص ١٨٨ - ١٨٩.

١٥ - مايكل أبند، كيف تجعل الصور أخبار التلفزيون أسهل فهما ؟ محاضرة مطبوعة للعاملين في أخبار التلفزيون المصرى (استنسل) غير منشورة، ص ١٨.

١٦ - د. محمد معوض، دور التلفزيون العربى في التنمية الاجتماعية في الريف المصرى، دراسة تطبيقية على بعض قرى الريف المصرى (ماجستير)، كلية الاعلام، جامعةالقاهرة، ص ١٤٥.

❑ د. محمد معوض، المدخل إلى فنون العمل التلفزيونى، دار الفكر، ١٩٩٤، مرجع سابق، ص ١٨٥ - ١٨٦.

١٧ - Adams, W. Schreibman, Fay, Editors, Television Networks, News, Issues in content Research, George Washington universty, U.S.A. 1978, p. 90 .

١٨ - Fang E, Irving, Television News, Second Edition, Hasting N.Y., 1976, p. 67 .

١٩ - د. محمد معوض نصر، أخبار التلفزيون، (١٠) سلسلة بحوث ودراسات تلفزيونية، الرياض، جهاز تلفزيون الخليج، ١٩٨٤، ص ٧٧.

٢٠ - Imam, Ebrahim, The langue of Journalism, Cairo, Dar El Nahda Al ARABI, 1969, pp. 29 - 32 .

المرأة في شعر أبي تمام

د. نورة الشملان

كلية الآداب - قسم اللغة العربية

جامعة الملك سعود

المرأة في شعر أبي تمام

د. نورة الشملان
كلية الآداب - قسم اللغة العربية
جامعة الملك سعود

ملخص البحث

يتناول هذا البحث المرأة في حياة أبي تمام وفنه ومن خلال دراسة ديوان الشاعر تبين لنا أن المرأة تحتل مكاناً بارزاً فيه وأنها تظهر بصور متعددة؛

فهناك الحبيبة التي تعلله على كثرة سفره وتعرضه للمهالك، والحديث عنها هو في الغالب باب للحديث عن الذات، والفخر بما حققته من مكاسب. وتبدو ثنائية الطموح والمرأة التي تلح على الشاعر دائماً في صورتين: فهناك صورة المرأة العاذلة التي يرفض أبو تمام الإذعان لرغبتها لأنها ستؤدي إلى حياة الدعة والخمول، وهناك المرأة الدافعة إلى معالي الأمور والتي يبارك صوتها ويكبر بالممدوح مساعدة له واستجابته لندائه.

وفي غزل أبي تمام نغمات تظهر ندمه على حياة التشتت التي عاشها وفراقه للأحبة مما جعله يعيش على الذكرى التي لا تخلو من الحسرة والندم.

واستخدم أبو تمام الشعر سلاحاً للانتقام من أعدائه، فتناول نساء الأعداء في أعراضهن مفصلاً الحديث عن المرأة العابثة.

وفي شعر أبي تمام استشعار لحالة المحبين، فحين ينظر إلى طائرين على غصن شجرة ينسج من ترنمهما قصة عشق متبادلة وكأن هذه النشوة التي تعتريه بمراقبة هذين الطائرين تعبر عن فقدانه لعلاقة متبادلة ينعم فيها الحبيبان باللقاء .

- أما جمال المرأة فيحتكم فيه أبو تمام إلى مقاييس الحسن عند الشعراء القدماء في الغالب مع تحرره من أسر الصورة القديمة التي ترى جمال المرأة في صفرة الوجه لا حمرته ومن هنا فقد أكثر من الحديث عن الخدود الحمر التي تشبه الورد حيناً والتفاح حينًا آخر مما يدل على رغبته في إظهار مخالفته للذوق الذي أملته على الشعراء طبيعة مخالفة للطبيعة والمعيشة التي يعيش فيها الشاعر العباسي . وتبرز المرأة الرمز في شعر أبي تمام كثيراً في أمنه وحربه، سعادته وشقائه، فمدينة عمورية المنهزمة أمام جيوش المعتصم هي امرأة تتلون بحسب رغبته، فتارة هي أمٌّ مقليسة، وتارة امرأة جريئة لاتهاب الرجال ولكنها لا تستسلم ولا تسلم قيادها إلا لمن يستحقها .

- وتبدو مكانة المرأة في نفس أبي تمام من خلال كونه يقرنها بالقصيدة التي هي أغلى ما يملك .

فالقصيدة عذراء تقاس قيمتها بمهرها تارة، وهي من نساء الملوك تتهادى في زينتها وتتيه بجمالها تارة أخرى، وهي كالعقد في جيد الحسناء تارة ثالثة .

وخلاصة القول أن أبا تمام وإن لم يرتبط اسمه باسم امرأة معينة يناجيها ويجعلها ملهمة له فيما يقول، فإن المرأة كانت تلاحقه في حله وترحاله في سلمه وحربه في رضاه وفي غضبه يتعالى عليها حينًا ويتطامن أمامها حينًا آخر يتيه شوقاً لها تارة ويجعلها متيمة به تلاحقه بدموعها تارة أخرى .

* * *

Woman in Abi Tamam's Poetry

Dr. Nora Al Shamlan
Faculty of Arts - Arabic Language Section
King Saud University

Abstract:

This paper deals with the role of women in the life of Abu Tammam. Women figure prominantly in his poetry. There is the loved one who keeps asking him to cut down on his travels so as not to risk his life. There is also the strongwilled woman he resists. Finally there is the woman who encourages him to achieve more.

In abu Tammam poetry one may feel that the paet lived somewhat a hapless life with many love stories cut short. He did not hesitate to attack the honor of his enemies. At the same time he was capable of creating a romantic love story depicting two singing birds. This may be seen as an expression of being deprived of such intimacy.

Abu Tammam broke away from the old standards of a woman's beauty. He emphasized the redness of faces and cheeks which he likened to roses and apples.

Woman appears in his poetry as a symbol of peace and war He elevated her position to a virgin poem with a high dowry. The poem itself is likened to a necklace on a beautiful woman's neck.

In short, while abu Tammam was not tied to one woman in ponticular he was never away from a certain woman whom he courted at home or away, at war or at peace, in anger or in approval looking down at her one time and up another.

※ ※ ※

اهتمت الدراسات التي قامت حولَ أبي تمام بفنه الشعري، وموقفه من عمود الشعر، وإسهاماته في الحياة العامة مثل وصف المعارك، ورثاء الموتى، ومدح رجال الدولة من خلفاء وأمراء وقواد . فجُلّها يتناول أبا تمام الفنّان المبدع، وتفاوتت تلك الدراسات بين معجَبٍ يكيل له الثناء، ويضعه في الذروة التي ما فوقَها ذروة من التفوق، وقادحٍ ينفي عنه صفة الشاعرية .

هذه الدراسة لن تتناول شيئاً من ذلك، فهي دراسةٌ وصفيةٌ تهتم باستجلاء صورة المرأة، كما ظهرت في ديوان الشاعر فمصدرُها الأولُ هو شعرُ الرجلِ لا ما قيلَ عنه .

وأبو تمام عَلم بارز من أعلام الشعر العباسي استطاع خلالَ حياتِهِ القصيرة (١٧٦هـ - ٢٣١هـ) أن يحقق لنفسه الكثير : فقد استطاع بجدهِ وذكائهِ وطموحهِ أن يتحولَ من سقّاء فقير في جامع عمرو بن العاص في مصر إلى أشهر شعراء العصر العباسي [١] .

ولم يكن أبو تمام شاعراً معتاداً يسير على الدرب الذي مهّده له أسلافُهُ ويرددُ ما يرددون: ولكنه كان شاعراً من طرازٍ خاص، وكان هاجس التفرد يقف في مُقدَمة أهدافه، وقد استطاع أن يحققَ ذلك، وبلغ ارتفاعُ شأنهِ في عصره حداً صوره أبو الفرج الأصفهاني بقوله « ما كان أحدٌ من الشعراء يقدر على أن يأخذ درهماً في حياة أبي تمام فلما مات اقتسم الشعراء ما كان يأخذه » [٢].

ولم تأت هذه المكانةُ من فراغ : فقد عَمِلَ أبو تمام من أجلها الكثير. لقد أجهد نَفْسَهُ في التعلم فجمع ثقافةً واسعةً متعددة الروافد ضمت الثقافةَ الإسلامية التي حَصَّلَ عليها حين كان سقّاءً في مقتبل عمره، وثقافةً أخرى حَصَّلَ عليها من حرصه على مطالعة

الترجمات التي ازدهرتْ في عصره بتشجيع مباشر من المأمون، يضاف إلى ذلك كُلِه ذكاءٌ حادٌ حباه الله إياه فأحسن استخدامه[٣] .

لقد مكنه ذلك من التفوق في ترويض أوابد الشعر، ومن النجاح في نقلِ الألفاظ إلى معانٍ جديدة تبهر السامعين وتنتزع الاعتراف بتفوقه من أشد المناوئين له مثل دعبل الخزاعي[٤] .

لقد تحوّل الشعر عندهُ إلى فن يصعب نيلُهُ من الآخرين؛ فقد استطاع بمهارةٍ فائقة أن يُكيِّفَهُ كما يكيِّف الصائغ الماهر قطعة الحلي، وأدخل الفلسفة والفكر العميق على شعره، فوسماه بالغموض الذي جعله فناً للخاصة[٥] .

وكما أسلفنا في بداية الحديث إننا لن نتناول فن أبي تمام لأنه أشْبِعَ بحثاً، وسيقتصرُ حديثُنا على استجلاء صورة المرأة في شعرهِ . إننا نتساءل ابتداءً هل وجدتْ المرأةُ لها مكانًا في شعره ؟ هل تركت له حروبُهُ الشعراء مع الحاسدين والرافضين لفنه بسبب جرأته بالتطاول على عمود الشعر - وقتاً يفكر فيه بالمرأة ؟ ثم إذا كان الأمرُ بالإيجاب فما نوع النساء اللواتي تحدث عنهن أبو تمام ؟ هل تناول دورهن في الحياة العامة ؟ وهل كشف شعرهُ عن مكانةٍ معينةٍ عنده للمرأة ؟ وهل كان أبو تمام من شعراء الغزل المجيدين كما ذهب إلى ذلك ابن الأثير وعمارة بن عقيل ؟ [٦] أم أن غزله لا يستحق الدراسة لأن حياتَه الحافلة بالطموح أبعدته عن المرأة فهو لا يرى فيها إلا جسداً، كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد المحدثين مثل محمد مهدي البصير وعبده بدوي وعمر فروخ[٧] .

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من إعطاء لمحةٍ سريعةٍ عن وضع المرأة في عصر أبي تمام، لقد اختفت في هذا العصر المرأةُ الحرةُ أو كادت من حياة الشعر في القصور بسبب كثرةِ الرقيق المكتسب من غنائم الحروب حينًا ومن التجارة حينًا آخر، وامتلأت تلك

القصور بالجواري الجميلات المتنوعات الأجناس والألوان اللواتي حظين عند الرجال بمكان الصدارة. وقد علل الجاحظ إقبال الرجال على الإماء، واختفاء الحرائر عن الحياة العامة بأن الأمة أكثر مقدرة على إرضاء الرجل [٨].

ومن أقوال العرب المتداولة في تفضيل الأمة قولهم « الأمة تشتري بالعين وتُرد بالعيب والحرة غلٌّ في عنق من صارت إليه ، وقالوا عجبًا لمن عرف الإماء كيف يُقدم على الحرائر »[٩] ومن هنا فإن المرأة التي يتحدث عنها الشاعر في هذا العصر غالبًا ما تكون الجارية المبذولة التي يراها، وإذا تحدث عن المرأة الحرة المصونة فلابد أنه يتحدثُ عن نموذجٍ مفقود يتمنى عودَتَهُ، أو أنه يقلد في هذا الحديث الشعراء الذين سبقوه .

سنحاول فيما يأتي أن نستقريَ ديوان أبي تمام ونحتكمَ إليه في إبراز صورة المرأة في شعره .

إن من يطّلعُ على ديوان أبي تمام يلاحظ أن المرأة تحتل مكانًا بارزًا فيه، وأنها لم تبدُ بصورة واحدة ؛ بل بدت بصورٍ متعددة، لعلّ أبرزها صورة الحبيبة العاذلة . والحديث عن العاذلة في شعر أبي تمام هو، في الغالب، بابٌ للحديث عن الذات والفخر بما حققته، أو ما سوف تحققه، كما أنَّ الحديث عنها في بعض الأحيان تمهيدٌ لطرح حكمةٍ في الترغيب في الكفاح تارةً، والترغيب في السفر تارة أخرى، ومن نماذج ذلك قوله في قصيدة يمدح بها خالد بن يزيد بن مزيد الشيباني :

سَرَتْ تستجيرُ الدمْعَ خَوْفَ نَوى غَدِ ... وعــادَ قَتَاداً عندَها كُلُّ مَرْقَدِ
وأنقذها مــن غمــرةِ الموْتِ أنــهُ ... صُـــدودُ فراقٍ لاصُدودُ تَعَمُّدِ
فأجرى لهــا الإشــفاقُ دمعاً مُوَرَّداً ... مِــن الدمِ يجري فَوْقَ خــدٍ مُوَرَّدِ
هي البــدرُ يغنيــها توددُ وَجْهِها ... إلى كُلِّ من لاقَتْ وإن لم تودَّدِ [١٠]

نلاحظ أن أبا تمام وفر لعاذلته الصورة الجمالية المشتهاة كما وفر لها القلق، والخوف من الفراق، والرغبة في الوصال؛ فالأبيات لا تظهره بصورة الشاعر المحب المؤمل وإنما تظهره بصورة المحبوب المؤمل فهو أمل هذه الفتاة - ومناها . وعهدنا بمعظم الشعراء أن يتحدثوا عن مشاعرهم وقت الفراق ؛ ولكن أبا تمام يتحدث عن مشاعر صاحبته، وقلقها وحاجتها إليه، وهو بعد أن يضع أمامنا هذه الفتاة الجميلة المحبة له، المشفقة عليه بدموعها، وتوسلاتها أن يبقى قريباً منها، يعلن قراره في الرحيل في سبيل الهدف الذي يتقدم عنده على المرأة والحب فيقول :

ولكنني لم أحو وفراً مُجمَّعاً ... ففزتُ به إلا بشملٍ مبدَّدِ

ولم تعطني الأيامُ نوماً مُسكّناً ... ألذُّ به إلا بنومٍ مُشرَّدِ

وطولُ مُقامِ المرءِ في الحيِّ مُخلِقٌ ... لديباجتيه فاغتربْ تتجدَّدِ

فإنّي رأيتُ الشمسَ زيدتْ مَحبةً ... إلى النّاس أن ليْستْ عليهم بسرمَدِ [١١]

يبدو أبو تمام في هذه الأبيات وكأنه اتشح بقوة عجيبة لا تقهرها الدموع، ولا تؤثر فيها التوسلات؛ لأنه لا يخضع لعواطفه التي تقوده إلى الركود والرضا بالقليل ؛ وإنما هو منقاد إلى ما تخبئه له الأيام، من رغد العيش، وكثرة المال، والنوم الهانيء، ولن يتم له ذلك إلا إذا أصمّ أذنيه عن نداء تلك الغادة الحسناء .

وكما نلاحظ فالأبيات هي مقابلة بين امرأة محبة ورجل طموح لا يقف أمام طموحه حدٌ . إن موقف العاذلة ورد فعل الشاعر على جزعها وعذلها يذكرنا بموقف امرأة الصعلوك التي كثيراً ما وقفت أمامه ناهية إياه عن السفر، الذي يعرضه للمخاطر، وكثيراً ما خالفها مفتخراً بتلك المخالفة، لأنها تحقق لها وله الحياة الكريمة [١٢] . مع عدم إغفالنا لاختلاف الأهداف بين أبي تمام والصعلوك فالصعلوك كان يخرج لقطع الطريق ونهب القوافل على حين كان أبو تمام يبحث عن المجد والمال والحياة الكريمة .

ونلاحظ أن أبا تمام بذل جهده في تلمس الحجج التي تؤكد صحة رأيه، ونتساءل هل كان أبو تمام يريد بهذا أن يقنع نفسه أو أن يقنع صاحبته بضرورة السفر ؟ ألا تدل هذه الأبيات على ما كان يقاسيه من صراع حاد بين رغباته كإنسان أرهقه السفر فتاق إلى الراحة والحياة الهادئة وبين طموحه كشخصية تسعى إلى الذروة التي ما فوقها ذروة من تحقيق الذات والتفوق على الآخرين وطرق جميع أبواب الرزق ؟ ألا يدل التماسه للحكمة ومحاولته إثبات صحة نظريته في السفر، وكدّه الذهن للبحث عن دليل من النواميس الطبيعية، ألا يدل هذا كله على أن الرجل يحاول إقناع نفسه بصحة مسلكه وأن في داخله صراعاً حاداً بين الاستقرار والترحل ؟ .

• إن هذه المقدمة الغزلية تعد أجمل ما في القصيدة التي تنصرف فيما بعد إلى الحديث عن القائد واستعراض انتصاراته، ذلك أن هذا الجزء كما يبدو لنا يمثل الجانب الذاتي الذي عبر فيه أبو تمام عن موقفه من الحياة وتمثل ارتداده إلى نفسه وخلوه إليها . ومن الناحية الفنية أجاد أبو تمام في التعبير عن موقفه من تلك المرأة التي اعترضت طريقه بدموعها، ولو عدنا إلى البيت الأول لوجدناه يستخدم الفعل تستجير، والاستجارة تعني طلب المساعدة العاجلة، فهي تطلب من الدمع أن ينقذها مما هي فيه من كرب، فكأنها تستشفي به من لهفتها وخوفها على هذا الحبيب المغادر. وأبو تمام الذي عرف بتوليد المعاني والتفصيل فيها لا يقف طويلاً أمام هذا المعنى الذي قلب فيه معيار العشق، وجعل المرأة هي التي تبكي على فراقه لا العكس، ولكنه ينتقل إلى الحديث عن جمالها الآسر فيجعلها موردة الخدين، ويوجز حين يجعلها قمراً يبتسم؛ فكأنه بهذه الصورة التي تعتمد على الإيحاء لا على التفصيل يحررنا من النموذج المتداول في رسم تقاطيع المرأة . وهو بعد أن يضعنا أمام هذه الصورة الناطقة بالحسن، يعلن قراره بصم أذنيه عن نداء هذه الحسناء في سبيل ما يحقق له الهدف.

أما لغة الشعر في هذه المقدمة فقد خلت من الصعوبة والعسر في التراكيب فكأنه لم يعكف - كعادته - على نفسه ليستخرج أعمق ما فيها وإنما حاول أن يصور تصويراً واقعياً - لا يخلو من المبالغة - مشاعر الفراق التي يعانيها العشاق واضطراب أمورهم. وتتميز الصور التي نجدها في الأبيات بالحسية والمادية ولعل أبرز هذه الصور وأقواها هي صورة الاغتراب التي وقف عندها كثير من النقاد وأشادوا بإجادة أبي تمام في حبكها [١٣].

ويتكرر موقف أبي تمام المتسم بالقوة في موقفه من العاذل التي تريده يركن إلى الراحة والاستقرار لأنها تشفق عليه من أهوال السفر وأخطاره يقول معبراً عن ذلك :

ألا بكرت معـــــذورة حين تعذلُ ... تُعرّفني م العيش مالست أجهل

أأتبـــعُ ضنك الأمـــرِ والأمرُ مُدبرٌ ... وأدفعُ في صدرِ الغنى وهو مُقبلُ

ويتركها متجهاً إلى الممدوح الذي يغدق عليه الثناء أملاً في المال الوفير

محمـــدُ يـــا بنَ المُســـتهلِّ تهللتْ ... عليكَ ســـماءٌ من ثنائيَ تُهْطِلُ [١٤]

ويبلغ به الغضب أحياناً مبلغاً يجعله يخاطب عاذلته بالقول في قصيدة يمدح بها الحسن بن رجاء

كُفّيْ وغـــاكِ فإنّني لكِ قـــالي ... ليســـتْ هوادي عزمَتي بتوالي [١٥]

ويهددها أحياناً بقطع العلاقة إن استمرت في العذل فيقول :

بَقي جَمحـــاتي لســتُ طوعَ مؤنّبي ... وليسَ جنيبي إن عذَلتِ بمُصحبي [١٦]

إننا نقف عند هذه الأبيات، وعند أمثالها وهي كثيرة في الديوان على مفاضلة بين الطموح والمرأة، فهو يضع الحبيبة الجميلة الباكية على فراقه مُقابل السفر والنصَب الموصل إلى الهدف، فيفاضل بينهما ثم يختار الثاني، وكأنّ أحدهما لا يتحقق إلا بغياب الآخر.

وهذه الثنائية التي يدور حولها شعر أبي تمام في المرأة، هي جزء من ثنائية حكمَتْ حياةَ أبي تمام، التي تبدو متناقضةً كتناقض العصر الذي عاش فيه، فقد عاش شاعرُنا موزعاً بين ثنائيات متداخلة : فعزة النفس، والاعتداد بالذات، والفخر بالقبيلة والأهل، مقابل ذل السؤال، والاضطرار إلى المديح طلبًا للمال الذي كان شاعرُنا بحاجة إليه، وسلطان الموت الذي كان هاجسَ أبي تمام، والذي يفسر كثرةَ المراثي في شعره، وولعه بوصف القتلى من الأعداء والأحباء، وتلذذه بوصْف الحياة الصاخبة الملوثة بالدم، مقابل الرغبة الدفينة في حياة ينهلُ فيها من ينابيع اللذة، والإيمان بالقوة مقابل الخوف من الموت والعقاب، والذي تظهرهُ أشعاره في التزلف والتوسل للذين هجاهم، خوفاً من انتقامهم، إحاطته بالحُسّاد الذين ناصبوه العداء، وطعنوه في فنه ، مقابل الأصدقاء الذين رفعوه واعتزوا بأستاذيته وغمروه بالحب، والرعاية، كل هذا جعله شديدَ القسوة حينًا ، رقيقَ الإحساس رؤوفًا رحيمًا حيناً آخر [١٧].

إن هذه الثنائيةَ تُلحُ على الشاعر أحيانًا ، فيخلعها على ممدوحه من خلال قوله مخاطبًا المعتصم، حين عزَم على غزو عمورية انتقامًا للمسلمين :

عَداك حَرُّ الثُّغُورِ المُستضامةِ عَنْ	بَرْدِ الثُّغُورِ وعن سَلْسَالِها الحَصِبِ [١٨]

ونرى ذلك أيضاً حين قال للقائد المشهور أبي سعيد الثغري :

ومَنْ كان بالبيضِ الكواعبِ مُغْرَمًا	فما زِلْتَ بالبِيضِ القواضِبِ مُغْرَمَا
ومن تيمَتْ سُمْرُ الحِسانِ وأدْمُها	فما زِلْتَ بالسُّمْرِ العوالي مُتيَّمًا [١٩]

- فهو يربأ بممدوحه أن يكون مغرماً بالكواعب والسمر الحسان فيجعل غرامه بالسيوف والرماح.

وإذا كان اتباع المرأة والإذعان لرغبتها مرفوض عند أبي تمام لأنه سيؤدي إلى الدعة والخمول، فإن المرأة تبلو أحياناً وكأنها هي التي تدفعه إلى معالي الأمور وإلى الاستماتة في تحقيق الآمال، وهو يبارك هذا الصوت ويكبر في الممدوح سماعةً له، واستجابتهُ لندائه. ويمثل ذلك موقفهُ من المرأة الهاشمية التي استصرخت المعتصم، حين عبث الروم في أرضها وعرضها وعرض أبناء جلدتها للخطر.

لبيتَ صوتاً زبطرياً هرقتَ لهُ كأس الكرى ورضابَ الخُرَّد العُرُب [٢٠]

يضعنا أبو تمام أمام نموذجين متناقضين من أصوات النساء: فالصوت الذي يكبره ويكبر بالممدوح سماعهُ، صوت تلك الهاشمية المستغيثة التي تنادي وهي مكبلة بأغلال الروم وامعتصماه، وكأن صوتها الشرارةُ التي أشعلت حرباً ضارية سجل فيها المسلمون نصراً مؤزراً على أعدائهم وسجل فيها أبو تمام أجمل قصائده.

لقد كان المعتصم أمام خيارين تلبية دعوة المستغيثة، وإعادة الكرامة للمسلمين، أو الاستكانة للراحة في قصره بين نسائه الجميلات، وقد استجاب للنداء الأول، فترك الخُرَّد ورضا بهن الحلو إلى مرارة الحرب ونيرانها المشتعلة، واستبدل النصب بالراحة فحاز على النصر؛ لأنه أجاب ذلك الصوت المستغيث الإجابة الشافية أو كما قال أبو تمام:

أجبْتهُ معلناً بالسيف منصلتاً ولو أجبتَ بغير السيف لم تُجب [٢١]

إننا نتحدث عن تأثير صرخة المرأة الهاشمية على قرار المعتصم مع عدم إغفالنا إلى أن هذا الصوت لم يكن الدافع الوحيد لاقتحام المعركة، وإن كان ذلك الصوت هو الشرارة

التي أطلقتها، وشحذت عزم الخليفة على المضيّ في الجهاد، وقد وضع أبو تمام في بائيته الشهيرة الهدف الإسلامي حين ربط هذه المعركة بمعركة بدر الكبرى .[٢٢]

ولكن هل كانت المرأة في ديوان أبي تمام صوتًا صارفًا عن الآمال، وداعيةً من دعاة الميل إلى الدعة والخمول ـ أو صوتًا مجلجلاً دفّاعاً للمغامرة والانتقام وتحقيق الكرامة فقط؟ في الواقع إن الديوان يحفلُ بشعر تبدو فيه بوادر الندم على تلك الحياة الجادة التي صرفته عن متعة الاستقرار، وتؤكد معاناته من ألم الفراق على الرغم من أن أبا تمام يُعدُّ داعيةً من دعاة الاغتراب كما ذهب إلى ذلك عمارة بن عقيل [٢٣] .

مَن النماذج التي تكشف معاناة أبي تمام، قوله متشوقًا إلى أهله في الشام نادمًا على تركهم، ساكبًا الدموع الساخنة، معلنًا نفاد صبره من تلك الحياة التي لا تعرف الاستقرار .

خَليفَةُ الخِضْرِ مَــنْ يَرْبَعْ على وَطَنٍ	في بلــدة فظهورُ العيسِ أوطاني
بالشّــامِ أهلي وبغدادُ الهوى وأنا	بالرَّقَّتينِ وبالفُســـطاطِ إخْواني
ومــا أظن النّوى ترضى بما صَنَعَتْ	حتى تُطَوِّحَ بي أقصى خُراســـان
خَلَّفْتُ بالأُفُقِ الغربيِّ لي سَــكَنَاً	قد كان عيشي به حُلْوَاً بحلــوانِ
غُصْنٌ من البــــانِ مُهْتَزٌّ على قمرٍ	يهتزُّ مِثْلَ اهتزازِ الغُصْنِ في البَانِ
أفنيتُ مـن بعدِهِ فيضَ الدُّمُوعِ كما	أفنيتُ فـي هَجْرِهِ صَبْري وسُلوانـي
وليس يعـــرِفُ كُنْهَ الوَصْلِ صاحِبُهُ	حتى يُغَــادي بنــأيٍ أو بهجْرَانِ [٢٤]

ويبدو أنه قال هذه القصيدة وهو في مصر في رحلته الثانية إليها لأن أبا تمام ذهب إلى مصر مرتين : في المرة الأولى كانت سنه لا تزيد على اثنتي عشرة سنة وفيها درس القرآن عند اشتغاله بالسقاية . أما المرة الثانية فكانت بين عامي ٢١١ – ٢١٤ هـ .

إن هذه الأبيات تنطق بالصدق وتعبر عن حالة محب فرق الزمن بينه وبين إلفه فعاش على الذكرى التي لا تخلو من الحسرة والندم على ضياع تلك الأيام فمن هي تلك المرأة التي أوحت للشاعر بهذه الأبيات ؟ إن قوله (سكنًا) يوحي بأن تلك المرأة كانت رفيقة للشاعر يسكن إليها ويجد في قربها المودة والرحمة والاستقرار الذي ضاع منه .

وفي ديوان أبي تمام لقصيدة رثاء ذكر محقق الديوان أنها قيلت في رثاء امرأة محمد بن سهل، ولا ندري من هو محمد بن سهل هذا، إذ لم يرد ذكره في ديوان أبي تمام إلا في هذه القصيدة التي يقول فيها :

جفوفَ البلى أسرعت في الغُصُنِ الرطب ... وخطبَ الردى والموت أبرحتَ من خَطْب !

لقد شرقَتْ في الشـرق بالمـوت غادةٌ ... تعوضتُ منها غربـةَ الدار في الغرب

وألبسني ثـوبًا مـن الحزن والأسـى ... هلالٌ عليه نسـجُ ثوبٍ من التُرْب

أقول وقـد قالوا استراحتْ بمـوتها ... من الكرْب رَوحُ المـوت شرٌ من الكرْب

لقـد نزلت ضنكًا من اللـحدِ والثرى ... ولو كان رَحْبَ الذرع ما كان بالرَّحْب

وكنت أرجـى القُـربَ وهيَ بعيـدةٌ ... فقد نُقلتْ بعدي عـن البُعدِ والقرب

لهـا منزلٌ تحـتَ الثرى وعهـدتها ... لهـا منزلٌ بين الجوانـحِ والقلْـب [٢٥]

يجزم البهبيتي ويتابعه عبده بدوي أن هذه الأبيات قد قالها أبو تمام في رثاء زوجه، دون أن يناقشا ما ورد في الديوان [٢٦] من أنها قيلت في امرأة محمد بن سهل . والواقع أن أبيات القصيدة لا تؤيد فكرة محقق الديوان، والأرجح ما ذهب إليه البهبيتي وبدوي في جعل القصيدة رثاء لزوج أبي تمام، والأبيات تظهر عاطفة صادقة وندمًا شديدًا على أيام مضت، وحسرةً على فراق هذه المرأة، التي يبدو أنها قد قاست من مرض عُضال، فجاء

الموت ليريحها مما تعاني، وتؤكد الأبيات أن زوج أبي تمام ماتت بعيدة عنه في المشرق. والمشرق عند أبي تمام هو العراق والمغرب هو الشام ومصر بدليل قوله :

خلفت في الأفق الغربي لي سكنًا   قد كان عيشي به حلواً بحلوان [٣٧]

فإذا صح هذا وكانت وفاة زوجه بالمشرق في زمن كان هو فيه بمصر أو في الشام، فإنّا نستنتج من القصيدتين أن أبا تمام تزوج في مصر أو في الشام، ثم ذهب إلى العراق، وكان يتحرق شوقًا إلى زوجه مما دفعه بعد ذلك إلى جلبها معه إلى العراق، وفي إحدى رحلاته إلى الشام ماتت بعيدةً عنه .

بعد ذلك توجه أبو تمام إلى خراسان ليكون ضيفًا على عبد الله بن طاهر والي خراسان والمشرق، وفي خراسان حاول أن ينسى تلك الزوجة وأن يدفن حزنَهُ في لهو ينسيه مصيبته، فارتبط اسمه باسم مغنية تغني بالفارسية، ويذكر الصولي، أن عبد الله بن طاهر كلما سأل عنه أخبر أنه عندها، ويورد الصولي قصيدة قالها أبو تمام في تلك المغنية يقول فيها :

أيا سَهري بليلة أبرَ شهْرٍ   ذَمَمْتَ إليّ يومًا في سواها
سمعتُ بها غناءً كان أحرى   بأن يقتاد نفسي من غِناها
ومُسمعةٍ تقوتُ السَّمْعَ حُسْنًا   ولم تُصمِمْهُ لا يُصمْ صداها
مَرتْ أوتارَها فشجَتْ وشاقتْ   فلو يَسْطعْ سامعُها فَداها
ولم أفهم معانيها ولكن   ورت كبدي فَلَمْ أجْهَلْ شَجَاها
فبتُّ كأنني أعمى مُعنّى   يُحبُّ الغانياتِ وما يراها [٣٨]

هل تكفي هذه الأبيات لإثبات شغف أبي تمام بهذه المغنية كما ذهب إلى ذلك البهبيتي؟[٢٩]

إن الأبيات لا تعبر عن حب، بقدر ما تعبر عن إعجاب بصوت هذه المغنية فهي لا تعكس علاقة حميمة، والبيت الأخير يؤكد أن إعجاب أبي تمام بهذه المغنية هو إعجاب الفنان الذي يملك ذائقة سمعية حادة، بصوت جميل . ويحفظ لنا ديوان أبي تمام، قصيدة قالها في جارية له ماتت فرثاها قائلاً :

أُصِبْتُ بخَـود سـوف أغبرُ بعدَها	حليفَ أسىً أبكي زمـانًا زمانَها
عنانٌ مـن اللّذاتِ قد كان في يَدي	فلما مضى الإلفُ استردّتْ عنانَها
منحتُ الدُمى هَجْري فلا مُحْسِناتها	أودُّ ولا يهوَى فُؤادي حِسـانَها
يقـولون هـل يبكي الفتى لخريدةٍ	متى ما أرادَ اعتاضَ عشرًا مكانَها؟
وهل يستعيضُ المرءُ من خَمْسِ كفِّه	ولو صـاغَ مِنْ حُرِّ اللُجينِ بنانَها؟[٣٠]

ويبدو أن أبا تمام قد وجد عند هذه الجارية نوعًا من الراحة والاستقرار العاطفي، مع عدم إغفالنا لما تحمله الأبيات من مكانة متدنية للجارية عمومًا، فهي عنان من اللذات، أي أنها لذة لا تختلف عن لذة الطعام والشراب، والقوم يستنكرون عليه جزعه على فقدها لأنها أداة يمكن أن تحل محلها أخرى بل أخريات عشر .

ويتخذ أبو تمام من هجاء المرأة أحيانًا سلاحًا يشهره في وجه خصمه حين يريد أن يصيبه في مقتل، نرى ذلك في قوله حين ماتت زوج مقران المباكي أحد خصومه

خَلَتْ القبُـورُ بظَبيةٍ عَهْـدي بها	فيمـا يُقـالُ لذيذةٌ خَلَواتُها
تَركَتْ على المِسْـكينِ عِدّةَ صِـبيَةٍ	مثـلَ الفراخِ تُخرِّمتْ أماتُها
لـو كـانَ أحصَـنَ بابَـه أو دارَه	قَلّتْ بَنُوهـا عندَهُ وبَناتُها[٣١]

وهذا الهجاء الفاحش لا يتناسب مع شخصية أبي تمام المتزنة ولا مع نظرته لهذا الفن الذي لم يكن أبو تمام من أعلامه البارزين لأنه يرى في الهجاء خدمة للمهجو وطريقاً سريعاً لشهرته[٣٦] ولعله من المعابثات التي حفل بها ديوان أبي تمام.

الحب الحقيقي كما يصوره أبو تمام في شعره:

الحب الحقيقي عند أبي تمام هو الحب الأول الذي يقترن بالمنزل الأول فكلاهما له مكانة لا تدانيها أخرى يقول:

نَقِّلْ فؤادكَ حيثُ شئتَ من الهوى	ما الحبُّ إلا للحبيبِ الأوَّلِ
كم منزلٍ في الأرضِ يألفُه الفتى	وحنينُه أبداً لأوَّلِ منزلِ[٣٣]

والعاذل يجب ألا يستمع إليه

وإن أسمعَ من تشكو إليه هوى	من كان أحسن شيء عنده العذلُ[٣٤]

ويذكر الصولي أن المعتصم حين سمع هذا البيت استعاده ثلاث مرات[٣٥].

وحاول أبو تمام أن يعبر عن نظرته لهذه العلاقة الإنسانية بأن جعلها مشتعلة مشبوبة. تعتمد على الزفرات والدموع والحسرات والنحيب والهموم التي تورق العين وترهق الجسد، وهي عنده علاقة تقوم على الحرمان واليأس والحسرة والأرق المتواصل يقول معبراً عن ذلك:

زفراتٌ مقلقلاتٌ	أسعدتها العبراتُ
وعويلٌ من غليلٍ	أضرمتْهُ الحسراتُ
ونحيبٌ ووجيبٌ	ودموعٌ مسبلاتُ
وتباريحُ اشتياقٍ	وهمومٌ طارقاتُ
وفؤادٌ مستهامٌ	جَنَّنَتْه الوجناتُ[٣٦]

ومثل هذا الحب الذي وصفه أبو تمام: لا نجده إلا عند أهل الطهر والعفاف، الذين ينأون بتلك العاطفة عن الدنس فتبقى متلثة بالحرقة والألم والإخلاص، لأن العاشق يتسامى بحبه فوق مستوى الغرائز ورغبات الجسد [٣٧].

والشاعر يتعمق هذه العاطفة ويتأملها ويتناولها تناولاً يقصد به التعبير عما يكابده المحب الحقيقي من تباريح الهوى وهو يجمع في أبياته القليلة كل ما قيل في قاموس الحب من مفردات ... مثل العبرات والحسرات والعويل والهموم والدموع والفؤاد المستهام .. إلخ وفي هذه الأبيات القليلة استطاع الشاعر أن يصور ما يعرض للنفس العاشقة من مواجد وأشواق وما يتصل بذلك من تعبير عن تلك المواجد بالآهات حيناً وبالدموع حيناً آخر وبالعويل في بعض الأحيان.

ويظهر لنا أبو تمام في هذه الأبيات مألوف الأسلوب يعبر عن حالة المحبين بلغة واضحة ولكنها مركزة وكأنه نظم هذه الأبيات على البديهة معتمداً على بحر خفيف هو مجزوء الرمل. والنص وإن كان زاخراً بالصور البلاغية الموحية التي تفيد جمال التشخيص حيناً والتجسيد حيناً آخر فإنه يبتعد كثيراً عن أسلوب أبي تمام المتسم بالغموض والاعتماد على الصور البعيدة التي لا تدرك إلا بشق الأنفس ولا يعرف معناها إلا بالظن والحدس، لقد أراد أبو تمام أن يصف الحب كما يراه فهو إما إن يكون هكذا وإلا فإنه لا يُعدُّ حباً حقيقياً.

ومما يقوي هذا الذي ذهبنا إليه أن أبا تمام في ديوان الحماسة وفي باب النسيب قد اختار خمسمائة وعشرة أبيات كلها في بث الشوق والشكوى من الوجد [٣٨] فاختياره لهذه الأبيات جميعًا يعكس رأيهُ في تلك العلاقة، وهذا يجعلنا نتحفظ في قبول ما قاله عبده بدوي من أن الحب عند أبي تمام هو « ... حالة ارتواء تجلب السعادة وتمثل حقيقة الجنس محاطًا بالأضواء لا مغلفًا بالأبخرة » [٣٩] وقد ينطبق هذا الوصف على غزل أبي تمام بالمذكر والذي احتل أربعًا وعشرين ومائة مقطوعة من ديوانه. وغني عن البيان أن هذا النوع من

الغزل لا يمس العواطف النبيلة وإنما يركز على الغرائز الشاذة التي يأباها الذوق السليم ويشمئز منها الخلق القويم. وأبو تمام في غزله بالمذكر يحاكي معاصريه الذين لم يتورعوا عن تسمية الأشياء بأسمائها والإفصاح عن تلك العلاقات الشاذة بجرأة وغياب لقيمة الحياء. وقد ضربنا صفحاً عن هذا النوع من الغزل لأننا قيدنا البحث بالحديث عن المرأة لا عن الغلام.

وإذا عدنا إلى أبيات أبي تمام السابقة في حديثه عن الحب رأينا إن أبا تمام في تنظيره للحب بهذه الصورة، لا ينفصل عن تراثه ولا ينفصل كذلك عما أوجبه النقادُ وما حددوه لما ينبغي أن يكونَ عليه الشاعرُ إذا كان محبًا صادقًا.

ومثل هذا الحب غالبًا ما يعتمدُ على استسلام من المحب لكل ما يفعله الحبيب من صنوف التعذيب، ويتعدى ذلك إلى استعذاب الألم؛ لأن هذا الألم يدل على دوام الحب ووجود العلاقة، وقدْ عبرَ أبو تمام عنْ ذلك في هذهِ الأبياتِ التي تتسم بعذوبة ألفاظها وروعة سبكها، وتتميزُ برضا المحب بكل ظلمِ المحبوبِ والتي يقول فيها:

أنتَ في حلٍ فزدني سَقَمًا ... أفنِ صبْري واجعلِ الدمعَ دَمَا

وأرضَ لِيَ الموتَ بهجركَ فإنْ ... لم أمتْ شوقًا فزدني ألما

محنةُ العاشقِ في ذلِّ الهوى ... وإذا استُودع سرًا كتمَا

ليسَ منَّا مَنْ شكا علتَهُ ... منْ شكا ظلم حَبيبٍ ظلما[1]

ولعل ابن الأثير قد فضَّلَ - بسبب هذه الأبيات ونحوها - أبا تمام على ابن الدمَينة، ووصفها بالرقة وحلاوة الغزل[2].

ومع إقرارنا برقة هذه الأبيات وحلاوتها إلا إننا لا نتفق مع ابن الأثير في تفضيلها على شعر ابن الدمينة ذلك الشاعر الرقيق الذي كان متقدمًا في المتغزلين والذي جعله الزبير بن بكار متقدما على جميع الشعراء في غزله من خلال قصيدته المشهورة التي مطلعها :

قفي يـــا أميمَ القلب نقضِ لبانةً   ونشك الهوى ثم افعلي ما بدا لك [٤٣]

ونلاحظ أن في أبيات أبي تمام تركيزاً على التذلل للمحبوبة وإعلانًا شديد الوضوح لذلك، وربما دفعت هذه الأبيات عمر فروخ إلى القول « أن كل عزة في حياته العامة وفي مديحه يضيعها في حياته الخاصة وفي غزله »[٤٤].

ونحن لا نجد رابطًا بين الإحساس بالكرامة والاعتزاز بالذات والتذلل للمحبوبة وقد فرق العرب بين الأمرين فدعوا إلى وجوب التذلل للمحبوبة وجعلوا ذلك شرطًا من شروط الحب الصادق ولا يضير هذا التذلل أكثر الناس اعتزازاً بالكرامة : عزز ذلك ما ذكره صاحب كتاب « الزهرة » من أن الحازم من التمس العزَّ في استشعار التذلل لأنه يظفر من هواه بمطلوبه [٤٥].

ويؤيد ابن القيم ذلك فهو يَعُدُّ الذل للمحبوب عزاً حتى عند العزيز في قومه: لأنه يرى أن الحب مبني على الذل الذي لا يأنفه العزيز، ولا يُعَدُّ نقصًا ولا عيبًا بل يُعد ذلَّهُ عزًا وقد استشهد على ذلك بكثير من الشعر [٤٦].

كما أن انتقاد ابن أبي عتيق لعمر بن أبي ربيعة لأنه لم يبد خضوعًا للحبيبة ولا ذلاً لها - مشهور [٤٧]. وتظهر رقة أبي تمام واستشعاره حالة المحبين حين يصور حوار طيرين على شجرة .

غنّى فشاقكَ طـائرٌ غرِّيدُ ... لمّـا ترنّمَ والغصـونُ تَميدُ
سَـاقٌ على سـاقٍ دعا قُمريّةً ... فدعَتْ تقاسمُهُ الهوى وتعيـدُ
إلفـانِ في ظلّ الغصـونِ تألّفا ... والتفَّ بينهـمُا هَوًى معقودُ
يتطعّمـانِ بريقِ هـذا هذه ... مجعًـا وذاكَ بريقِ تلكَ مُعيدُ
يـا طائرانِ تمتّعـا هُنيتُما ... وعِمَـا الصَّباحَ فإنني مجهودُ (٤٨)

إن تأمله لهذين الطائرين، وتخيله أنهما عاشقان، وتعبيره عما يربطهما من أواصر الحب، يدل على فقدانه لهذه الرابطة؛ فالأبيات تنم عن نشوة بمراقبة هذين العاشقين، وهذه النشوة مقرونة بالحسرة على فقدان شيء ثمين، إنه يترجم ترغهما إلى قصائد عشق متبادلة، وهذه الوقفة تدل على أن الشاعر أراد أن يشبعَ في نفسه جوعًا إلى علاقة متبادلة ينعم فيها الحبيبان باللقاء؛ فالأبيات صدى لما يعتلج في وجدان الشاعر من حرمان، وتوق إلى حب تمناه لنفسه وتخيل وجوده بين هذين الطائرين .

إن البيت الأخير يشي بمشاعر أبي تمام، فهو يقارن بين حال هذين الطائرين السعيدين باللقاء والألفة وبين نفسه المشتتة وحياته المتعبة التي تتوق إلى الراحة . وتكشف الأبيات عن مدى لفقدان الشاعر لحبيب يقاسمه همومَهُ . وهذه الحسرة، صبغت الأبيات بنغمٍ حزين صادق، فهي تعبير عن حالة إنسان أضنته الوحدة فانطلق مع هذين الطائرين متأملاً وموازنًا متحررًا من إسار الصنعة التي قيدت أكثر شعره .

صحيح أن الأبيات تدرج في وصف الطبيعة ولكنها بلاشك لا تخلو من تأثير أحاسيس الشاعر ومواجعه فهذا التهامس وهذه المودة بين الطائرين من نتاج شاعر خلع رغباته على الطبيعة، تشفيًا من فقدانها في الواقع، ومن هنا فقد كانت الطبيعة مصدر تفريغ لشاعرنا وانفعالاته الشخصية وإلا فبماذا نفسر مقاسمة الهوى وهمسات الغصون وتراقصها ؟ .

جمال المرأة في شعر أبي تمام

يجد الباحث في غزل أبي تمام أشتاتًا من الأوصاف لجسد المرأة تناسلت من قصائد سابقيه، واحتكمت إلى مقاييس الحسن عند الشعراء القدماء في الغالب وهو لا ينفصل كثيرًا عن تراثه في رسم صورة المحبوبة، وهي صورة يختصرها في:

كالخوط في القدّ والغزالة في البهـ ـجـــة وابن الغزال في غيَدِه [49]

فغصون البان والشمس والغزال ظلت هي المعين العذب الذي يمتح منه الشعراء أوصافهم، ومحبوبته جمعت بين جمال الغزال، وإشراق الشمس، ورشاقة غصن البان وليونته ويرسم لها صورة أخرى:

خـــوطية شـــمسية رشـــئية مهفهفة الأعلى رداح المحقب [50]

وأكثر أبو تمام من الحديث عن الثغور التي تبسم عن أسنان ناصعة كالأقحوان كما في:

بكرٌ إذا ابتســـمت أراك وميضُها نورَ الأقاحي في ثرىً ميعاسِ [51]

أما عين المحبوبة ونظرتها فيوضحها هذا البيت:

وإذا رنت خلت الظبـــاء ولدنهـــا ربعية واسترضعت في الربرب [52]

إن إيجاز هذا البحث لا يساعد على تتبع صور جمال المرأة عند أبي تمام. على أنه يمكن القول بأنها صور مكررة مأخوذة من حيوان الصحراء ونباته، ويبدو الموروث فيها ناطقًا

يؤكد اعتمادَه على أسلافه: فعيناها وجيدها من الظباء، وشعرها من الليل، وثغرها من الأقحوان، وهي لفّاء الفخذين، عظيمة الردف، خميصة البطن.

أما فيما يتعلق بلون البشرة على وجه الخصوص، فقد أعلن أبو تمام تمردَهُ على أسلافه؛ فالعرب كانوا يفضلون اللون الأبيض المشوب بالصفرة في بشرة المرأة، كما عبر عن ذلك أمرؤ القيس الذي وصف بشرة محبوبته بقوله:

مهفهفةٌ بيضـــاءُ غيرُ مُفاضـــةٍ ترائبُها مصقـولةٌ كالسجنجل

كبكرِ مُقانـــاةِ البيـــاضَ بصُـــفرةٍ غـــذاها نميرُ الماءِ غيرَ المحلّلِ [52]

فذكر أن لون بشرتها كلون بيض النعام: أبيض مخلوط بالصفرة؛ ويرى ابن سلاّم أن من أسباب تقديم امرئ القيس على طبقته أنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها فكان مما ابتدعه أنه شبه النساء بالظباء والبيض [53].

ولاشك أن الشاعر القديم كان مخلصاً مع نفسه في هذا الوصف فهو في بيئته الصحراوية لم يكن يرى ورداً أحمر، بل كان يرى بيضاً اختلط صفارةٌ ببياضه فاستقى وصفه للمرأة مما وقعت عليه عيناه.

وقد بقي الشعراء بعد امرئ القيس مخلصين لذوقه واستمر هذا الإخلاص طوال العصر الأموي؛ بل إن بعض شعراء العصر العباسي الكبار ممن أتوا بعد أبي تمام بقرابة قرن ظلوا يرددون صورة امرئ القيس الجمالية، فهذا المتنبي مثلاً يقول:

نشـــفرت وبرقعها الحيـــاءُ بصفرة سترت محاسنَها ولم تكُ برقعا [54]

ويقول أيضاً :

فمضيت وقد صبغ الحياءُ بياضَها … لوني كما صبغ اللجينَ العسجدُ [٥٥]

ومع أن الحياء يكسب الوجه الحمرة فإن الشاعر كان أسير الصورة الجمالية التي رسمها أمرؤ القيس فحقق لها الجمال بالصفرة لا بالحمرة وربما كان وصف وجه المرأة بالبياض المشوب بالصفرة جارٍ على ذوق العربي ومزاجه وانه لم يعجب بالشقروات، على كل حال ظل العربي ينشد في فتاته صورة إمريء القيس وربما أراد أبو تمام أن يتحرر من أسر تلك الصورة القديمة لذلك أكثر من الحديث عن حمرة الخدود التي تشبه الورد حيناً وتشبه التفاح حيناً آخر.

وتكتمل صورةُ حسنائه الباكية باللقاء بين ورد الخدود ودم الدموع في قوله :

فأجرى لها الإشـفاقُ دمعاً مُوَرَّداً … من الدم يجري فوقَ خدٍّ مُوَرَّدِ [٥٦]

وبالغ في شغفه بالخدود الموردة فأقسم بها قائلاً :

لا وَوَرْدٍ بِخَــــدِّهِ … واعتــدالٍ بِقَــدِّهِ [٥٨]

لقد أوصلته المبالغة في عشقه الخدود التي تشبهُ التفاح في حمرتها إلى درجة حرم معها على نفسه أكل التفاح ولو كان مقطوفاً من جنان الخلد .

لا آكُــلُ التفّـاحَ دَهْري ولَــوْ … جَنَيْتُـهُ لي مِنْ جِنانِ الخُلُودِ .

واللّـهِ مـا أتركُـــهُ مِنْ قِلىً … لكنّني أكرَهُـــهُ للخُدُودِ [٥٩]

إن تركيز أبي تمام الحديث عن حمرة الخدود، ربما يعود إلى تأثره بالبيئة الشامية التي يزدهر فيها الورد والتفاح، وربما أيضاً يشي برغبته في إظهار مخالفته للذوق القديم، الذي أملته على الشعراء طبيعة ومعيشة مخالفة للطبيعة والمعيشة التي يعيشها الشاعر العباسي، وهو نوع من التجديد في صورة تقليدية تمسك بها الشعراء القدامى، على الرغم من غيابها الحقيقي عن الحياة، في حين أشاحوا بإصرار عن صورة ماثلة أمامهم، وهذه المخالفة تنسجم مع موقف أبي تمام العام من عمود الشعر[٦٠].

إننا لا ندعي أن أبا تمام أول من سبق شعراء عصره إلى وصف الخدود بالحمرة، فقد تناول الشعراء قبله مثل أبي نواس حمرة الخدود[٦١]. ولكن تكرار هذه الصورة وتأكيدها في شعره يجعلنا لا نتردد في نسبتها إليه.

وإذا تركنا الجمال الحسي الجسدي الذي رسمه أبو تمام في شعره للمرأة، وبحثنا عن سجايا المرأة، فإننا نجده يُدلي بدلوه في هذا الشأن من خلال حديثه عن تيه المحبوبة وحيائها وعفافها وعدم تبذلها كقوله:

أيا مـــن لا يرق لعاشـــقيه ومن مزج الصدود لنا بتيــه[٦٢]

كما تحدث عن سلوك المحبوبة المتسم بالعناد، وإخلاف الموعد، والبخل بالعواطف، فالمرأة غادرة خائنة، وكل امرأة هي هند في خيانتها وغدرها، يقول:

فلا تحسَـبا هنداً لها الغدرُ وحدَها سـجيةُ نفسٍ كلُّ غانيةٍ هندُ[٦٣]

أمّا اتهام المرأة بإخلاف الوعد فتركة ورثها أبو تمام من الشعراء الذين سبقوه فهذا كعب بن زهير يقول:

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً ... وما مواعيدها إلا الأباطيل [٦٤]

ويبدو أن المتنبي قد تلقف بيت أستاذه أبي تمام فبسطه وأكد معناه، فكان ذلك البسط سبباً لاتهامه بمناصبة المرأة العداء وإبعاده عنها عند كثير من النقاد مثل بلاشير [٦٥].

يقول المتنبي :

إذا غدرت حسناء وفت بعهدها ... فمن عهدها ألا يدوم لها عهد

وإن عشقت كانت أشدُّ صبابةً ... وإن فركت فاذهب فما في فركها قصدُ

وإن حَقَدَتْ لم يبقَ في قلبها رضا ... وإن رضيت لم يبقَ في قلبها حقد

كذلك أخلاق النساء وربما ... يضلُّ بها الهادي ويخفي بها الرشد [٦٦]

موقفه من الأطلال :

لم يلتزم أبو تمام بالمقدمة الطللية في قصائد المدح فقد نوع بين الطلل والغزل ووصف الطبيعة وذكر الشيب والبكاء على الشباب .

وإذا وقف أبو تمام على الطلل فهو لايقف أمام أحجار ورماد ونؤي ولا يصف إقفار الديار من أهلها بعد رحيلهم وكيف اتخذت منها البقر والظباء مراتع تتنقل في ساحتها؛ ولكنه يشير إلى هذه الديار إشارة عجلى لينتقل بذاكرته إلى أيام مضت حين كانت هذه الديار عامرة بأهلها، محاولاً استعادة أيامه الجميلة فيها، لأنه يريدُ أن يهربَ من الحاضر إلى الماضي ومما يمثل ذلك قوله :

من سجاياً الطلولِ ألا تُجيبا ... فصَواب من مُقْلَةٍ أن تَصُوبا
فاسألنْها واجعل بُكاكَ جواباً ... تَجدْ الشوقَ سائلاً ومُجيبا
قد عَهِدْنا الرُّسُومَ وهي عُكاظٌ ... للصبى تزدهيكَ حُسناً وطيبا
أكثَرَ الأرضِ زائراً ومَزُورا ... وصعوداً من الهوى وصُبُوبا
وكعاباً كأنما ألبستْها ... غَفَلاتُ الشَّباب بُرداً قشيبا
بَيْنَ البَيْنُ فقدَها قلما تعـ ... رِفُ فقداً للشمسِ حتى تَغيبا[٦٧]

ونلاحظ أن أبا تمام في الأبيات السابقة لم يقف على الأطلال وإنما اتخذ من الطلل أداةً تذكره بأيامه الخوالي التي كان فيها سعيداً بقرب الأحبة وترى أن أبا تمام لم يقف طويلاً عند إقفار الديار ووصفها بصورتها الحاضرة فهو يتوسع في وصف الماضي المشرق الجميل ويوجز وصف الحاضر لأنه لا يسعده والدمع هو توأم الطلل ولا طلل دون دموع تسكب ومن هنا نجد أبا تمام يتخذ من البكاء وسيلة للحديث عن شوقه لعل هذا البكاء يخفف من أحزانه وأشجانه وما أصابه من ضربات الزمان[٦٨].

موقفهُ من الشيب :

الشيب عدو العاشق وهو الشبح المخيف الذي يحول بين الرجل ومن يحب أو كما قال علقمة الفحل :

إذا شاب رأس المرء أو قلّ مالهُ ... فليس لـه من وُدّهنّ نصيبُ
يردن ثراء المال حيثُ علمنه ... وشرخ شباب عندهن عجيبُ[٦٩]

والشيب عند أبي تمام يظهر بصور متعددة، فهناك الشيب المبكر الذي هو ثمرة من ثمار الجد والطموح وهو دليل من أدلة الهمة والقوة واحتمال المحن في سبيل اكتساب المجد

والمرأة التي تنفر من هذا الشيب هي واهمة لذا يحاول أبو تمام : إن يجادلها ويقنعها بالحجة والبرهان أن هذا الشيب له مدلولات بعيدة ولعل الأبيات توضح ما كان يقصده :

أبْدَتْ أسىً أن رأتني مُخْلِسَ القُصَبِ ... وآلَ ماكانَ من عُجْبٍ إلى عَجَبِ

ستٌ وعشرونَ تدعُوني فاتبعُها ... إلى المشيبِ فلم تَظلِمْ ولم تَحُبِ

فأصغري أنَّ شيباً لاحَ بي حَدَثاً ... وأكبري أنَّني في المَهْدِ لم أشِبِ [٧٠]

ويحاول أن يجعل الشيب باذلاً جهده في إقناع حبيبته بجمال دلالته فيقول :

ولا يُؤرِّقْكِ إيماضُ القتيرِ بِهِ ... فإنَّ ذاك ابتسامُ الرأيِ والأدبِ

لا تنكري منه تخديداً تجلله ... فالسيفُ لا يزدري إن كانَ ذا شُطَبِ [٧١]

وواضح أن حديثه المفصل عن الشيب وتحديده للسن التي لاح له فيها يهدف إلى محاولة الفصل بين الشيب وتقدم العمر من جهة وبينه وبين الضعف من جهة أخرى، فهو يؤكد قوته وتسليمهُ بأن هذا الشيب لم يظلمهُ حين دهمه وهو في السادسة والعشرين من عمره، والصورة الأخرى التي يظهر فيها الشيبُ في شعر أبي تمام، هي صورة النذير بالفناء فهو يقرنه بالموت، ويصب عليه غضبهُ الشديد من ذلك قوله :

كُلُّ داءٍ يُرجى الدَّواءُ لَـهُ إلا ... الفظيعينِ ميتةً ومشيبا

يانسيبَ الثَّغامِ ذنبُكَ أبقى ... حسناتي عند الحسانِ ذُنوبا [٧٢]

ويلتمس العذر لمن تنفر من شيبه فيقول :

ولئِنْ عِبْنَ ما رأينَ لقَدْ أنـ ... كرنَ مستنكراً وَعبنَ مَعيبا

أو تصدَّعْنَ عن قلىً لكفى بالشـ ... يبِ بيني وبينهُنَّ حَسِيبا [٧٣]

ويستعين بالحجة التي لا تدفع في إنكار الشيب والهجوم عليه :

لو رأى اللهُ للشيبِ فضلاً جاورتْهُ الأبرارُ في الخُلدِ شيبا [٧٤]

وهكذا نلاحظ اختلاف أبي تمام في موقفه من الشيب فهو تارة ثمرة من ثمار الكفاح وهو أخرى نذير من نذر الفناء .

المـرأة الرمـز :

لقد كانت المرأة هاجس أبي تمام في حالتي أمنه وحربه سعادته وشقائه، فمدينة عمورية المنهزمة أمام جيوش المعتصم هي امرأة تتلون بحسب رغبته، فتارة هي أمٌ مقدسة لم يستطع الروم حمايتها، ولو خيروا لافتدوها بكل ما يملكون :

أمٌ لهم لو رَجَوْا أن تُفتدَى جعلوا فداءَها كُلَّ أمٍّ منهُمُ وأبِ [٧٥]

وتتضح من خلال هذا البيت المكانة العالية التي تتمتع بها الأم في ذهن أبي تمام، فهو حين أراد أن يعبر عن عظم المكانة التي تحتلها عمورية في قلوب أهلها جعلها أمًّا لهم وأي أم إنها الأم الكبرى التي تفتدي بها الأم الصغرى فالوطن هو الأم الكبرى والأم الصغرى وهي الأم الحقيقية فداءٌ لها، ولاشك أن الأمومة تحمل معاني العطاء والبذل والتقدير والإجلال وهو لا يكتفي بهذه الصورة حيث ينتقل من جعل عمورية أماً إلى جعلها امرأة جريئة لاتهاب الرجال ولا تسلم قيادها إلا مرغمة لمن يستحقها، واستعصاء هذه المدينة على الفاتحين يستدعي عنده صورة الفتاة العذراء التي رغبت عن الزواج حتى أتاها من ترضى به :

وبرزةُ الوجـــهِ قد أعيتْ رياضتُها　　كسرى وصدّتْ صُدُوداً عن أبي كَرِب

بِكْرٌ فما افترعتْها كفُّ حادثـــةٍ　　ولا ترقّتْ إليهـا هِمّـــةُ النُّوبِ

حتى إذا مخّضَ اللـــهُ السّنينَ لها　　مَخضَ البخيلةِ كانت زُبْدةَ الحقُبِ [٣٦]

في البيت الأخير استعارة ذكر الخطيب التبريزي أنها لم تستعمل قبل الطائي وملخص معنى البيت أن هذه المدينة زادت حسنًا وجمالاً فلما اكتمل جمالها أتى المعتصم ففتحها واستولى عليها، ولكنه عبرّ عن هذا المعنى بصورة تتسم بالعمق والبعد فقد استدعت صورة المدينة المزدهرة في ذهنه صورة متعلقة بالمرأة بل بنوع معين من النساء هي المرأة البخيلة التي تحرص على الحصول على كمية كبيرة من الزبد وأن كلفها ذلك الكثير من الجهد والوقت .

وكانت المرأة ماثلة أمام أبي تمام في حالة الفرحة بالنصر والشماتة بهزيمة العدو، فحين انتصر المعتصم على الروم وهدم عمورية، التي انتشرت في أرجائها الجثث، كان شاعرنا فرحًا جذلاً لهذا المنظر الذي عمّ المدينة واستدعت هذه الصورة التي أسعدته صورة جميلة مغمورة بالعشق، متلحفة بالحب، موشاة بالرقة، وهي صورة ديار مية في عيني ذي الرمة، فجعل ذلك الخراب القبيح أبهى في عينيه من صورة تلك الديار في عيني ذلك العاشق .

وأسكره قبحُ الخراب الذي يشعر وهو يشاهده بالسعادة فسارع إلى تشبيه حيطان عموريّة الملطخة بدماء جنودها بديار مية في عيني عاشقها ذي الرمة تارة وبالخدود الجميلة الخجلة تارة أخرى، بل هي عنده أجمل يقول :

ماربعُ ميةَ معمــوراً يُطيــفُ بــه　　غَيْلانُ أبهى رُبىً من ربعها الخرِبِ

ولا الخـــدودُ وقدْ أُدْمِينَ من خَجَلٍ　　أشـهى إلى ناظرٍ من خدِّها التَّرِبِ

ســــاجةٌ غَنِيتْ منّا العيونُ بها　　عن كُلِّ حُسْنٍ بدا أو منظرٍ عَجَبِ [٣٧]

لقد نسينا في غمرة حديثه عن ديار مية وعن الخدود المحمرة خجلاً منظر الدمار والموت ورائحة الجثث المتعفنة .

ويبدو أن استساغة المنظر القبيح الذي يجرد الإنسان من إنسانيته، والتهليل للدمار والموت الذي يحقق الحياة والنصر للطرف الآخر قد راق المتنبي أيضاً، ومن هنا نجده يقف في معركة الحدث عند جثث القتلى التي تناثرت حول جبل الأحيدب فيصفها بقوله مخاطبًا سيف الدولة .

نثرتَهُمُ فوقَ الأحيدبِ نثرةً ... كما نُثرتْ فوقَ العروسِ الدراهمُ (٧٨)

ولأن القصيدة أغلى ما يملكه أبو تمام فإنه قرنها كثيراً بالمرأة. قال ذلك في ختام قصيدته التي مدح بها جعفر الخياط وأومأ فيها إلى العطاء وحثه عليه بالقول :

إليكَ بها عذراءَ زُفّتْ كأنّها ... عروسٌ عليها حَلْيُها يتكسّرُ

تُزَفُّ إليكُم يابن نَصرٍ كأنّها ... حليلةُ كسرى يوم آواهُ قيصرُ (٧٩)

لقد حرص أبو تمام على أن يجمع لقصيدته كل عناصر الجمال لذلك شبهها بالعقد في جيد الحسناء فهي :

كالدُّرِّ والمرجانِ ألِّفَ نَظْمُهُ ... بالشَّذْرِ في عُنُقِ الفتاةِ الرُّودِ (٨٠)

وقريب من ذلك قوله في وصف قصيدته :

مفصّلةٌ باللؤلؤِ المُنتقى لها ... من الشِّعرِ إلا أنّهُ اللؤلؤُ الرَّطْبُ (٨١)

واللؤلؤ من وسائل الزينة عند المرأة، إن تشبيه القصيدة بالمرأة يدل على المكانة التي يكنها أبو تمام للمرأة، وينم عن ذوق حضري مترف، فالمرأة التي يشبه بها قصيدته هي امرأة حضرية موسرة، وصورة الجمال فيها مكتملة، وأيّ جمال أكثر من قلادة من الدر والمرجان والشذر تحلي نحر فتاة رائعة الحسن.

وحين مدح أبو تمام مالك بن طوق التغلبي ختم قصيدته بهذه الأبيات :

ياخاطباً مدحي إليــه بجوده	ولقد خطبت قليلــة الخُطّاب
خذها ابنة الفكر المهذب في الدُّجى	والليل أسـودُ رقعة الجلباب
بكراً تورّثُ في الحيـاة وتنثني	في السِّلم وهي كثيرةُ الأسلاب
ويزيدها مَرُّ الليالي جِدّةً	وتقادم الأيام حُسْنَ شَباب [82]

فهذه القصيدة كالفتاة رفيعة الشأن قليلة الخطاب لغلاء مهرها وهي بكر تأتي لوالدها بالمال الوفير فكأنها تقدم له ميراثها قبل موتها.

وقد أثار استخدام الفعل تورث جدلاً بين الشراح فذهب بعضهم إلى أن الشاعر أراد أن القصيدة ترث أموال الناس في حياتهم وتتصرف بالغنائم على حين ذهب فريق آخر إلى أن الشاعر أراد أن القصيدة تصبح ميراثاً للممدوح وأهله لأنهم يفخرون بما فيها من مناقب في حياته كافتخارهم بها بعد وفاته.

أما قوله كثيرة الأسلاب يعني أن قصيدته تغتصب أي تسرق معانيها . ونلاحظ أن حديثه عن القصيدة كان يدور في فلك المرأة بنتاً بكراً مصونة وسبية مسروقة .

والحياة التي أحبها أبو تمام هي امرأة شغفت قلوب الناس يقول في رثاء محمد بن الفضل الحميري :

جفَّ درُّ الدنيا فقد أصبحت تكـــ ... تالُ أرواحَنا بغيرِ حســـاب

لوبدت ســـافراً أهينت ولكنْ ... شغفَ الخلقَ حُسنُها في النِّقابِ [83]

إن سر التعلق بالحياة أنها لا تكشف للناس عن أنيابها القاتلة وكذلك المرأة فسر التعلق بها هو ما يكتنفها من غموض .

إن أبا تمام من خلال هذه الصورة العميقة كشف لنا سر التعلق بالمرأة فلو خلعت ذلك النقاب لقلّ الاهتمام بها وكأن أبا تمام هنا يضعنا أمام مفاضلة بين الأمة المبذولة والحرة المصونة وهما صورتان من صور المرأة من عصره .

وصور اقتحام الأفشين جبال البذّ والقبض على بابك الخرمي الذي أقلق الدولة العباسية لمدة تزيد على عشرين عاماً بصورة أخذ مفرداتها من قاموس المرأة .

قد كـان عُـــذرةَ مَغرِبٍ فافتضَّها ... بالسَّيفِ فحلُ المشرقِ الأفشينُ [84]

وهكذا يبدو أن كل ماهو محبوب عند أبي تمام مقترن بالمرأة، وقد اشتهر أبو تمام أيضاً بعشقه للطبيعة ذلك العشق الذي جعله يستبدلها بالمقدمة الطللية في كثير من قصائد المدح، ولابد أن سبب عشقه للطبيعة هو أنه عاش في بيئة رائعة الحسن محفوفة بالأزهار والورود ، لقد كان يقف في الروض يتأمل الزهرة المتفتحة والتي تهب عليها الريح فيغطيها ما حولها من جميم، ثم تهدأ الريح فتعود هذه الزهرة للظهور، إن هذه الصورة كانت تستدعي في ذهنه صورة الفتاة الخجلى التي تبدي وجهها تارة وتخفيه تارة أخرى :

تبدُو ويحجبُها الجميمُ كأنّهـــا ... عـــذراءُ تبدُو تارةً وتَخفَرُ [85]

وقريب من ذلك وصفه لطيور ترفل في روض ربيعي مشرق بالنور مزدان بالزهر.

يرفلن أمثال العذارى طوفًا حول الدوار وقد تدانى العيد [٨٦]

- ما أجمل العذارى وهن يرفلن بثياب العبد .

وهكذا نجد أن أبا تمام ، وإن لم يرتبط اسمه باسم امرأة معينة يناجيها ويجعلها ملهمة له فيما يقول، فإن المرأة كانت تلاحقه في حله وترحاله، في سلمه وفي حربه، في رضاه وفي غضبه، يتعالى عليها حينًا ويتطامن أمامها حينًا آخر، يبثها شوقه تارة ويجعلها متيمة به تلاحقه بدموعها تارة أخرى .

يبدو أمامها قويًا متماسكًا منشغلاً عنها بتحقيق آماله وطموحاته مرة، وذلك على الرغم من اعترافه بالانقياد لها والسعي لكسب رضاها أخرى . خضع في غزله للتراث محاكيًا، ورفع أمامه يد الاعتراض مجددًا، واستطاع من خلال تداخل الابتكار والتأثر بالقدماء أن يستكمل مقومات صورة المرأة عنده .

ونلاحظ أن غزل أبي تمام الذي جاء بمقطوعات أو قصائد قصيرة مستقلة، اتسم بالوضوح واليسر وقصر النفس والابتعاد عما عرف به أبو تمام من اعتماد على الفكر الدقيق والتركيب الغامض، أما الغزل الذي جاء في مقدمات قصائد المدح فقد تميز بملامح البداوة في رسم صورة المرأة، وتفسير هذا التفاوت يسير فهو في قصائد المدح يريد أن يثبت مقدرته الفنية وهو حريص على استكمال صوره التي يرسمها. صحيح إننا مع الذين يذهبون إلى أن قصيدة المدح تنقسم إلى قسمين مقدمتها وهي القسم الذاتي وموضوعها وهو القسم الغيري إلا أن هذه المقدمة هي جزء من القصيدة ومن هنا فإن على الشاعر أن يوفر لها جزالة الألفاظ ومتانة السبك حتى يحقق لقصيدته التناسق والاستواء . وجرت محاكاة للشعراء العذريين تارة، والاقتداء بالشعراء الصعاليك تارة أخرى، وهذا الغزل غالبًا ما يكون وسيلة لعرض كثير من الحكم، أو هو وسيلة للفخر بالذات وإظهار القوة

والصلابة، كذلك استخدم المرأة كرمز في بعض شعره مما جعل للمرأة في هذا الشعر رصيداً يستحق الوقوف عنده . أما القصائد المستقلة في الغزل فلم يكن يهدف فيها الشاعر إلى دافع فني فهو ينطلق فيها متحرراً من القيود فكأنها تسجيل مباشر للتجربة الانفعالية التي مر بها في غير افتعال أو تصنع .

ملخص البحث

يتناول هذا البحث المرأة في حياة أبي تمام وفنه ومن خلال دراسة ديوان الشاعر تبين لنا أن المرأة تحتل مكاناً بارزاً فيه وأنها تظهر بصور متعددة .

فهناك الحبيبة التي تعذله على كثرة سفره وتعرضه للمهالك، والحديث عنها هو في الغالب باب للحديث عن الذات، والفخر بما حققته من مكاسب . وتبدو ثنائية الطموح والمرأة التي تلح على الشاعر دائماً في صورتين : فهناك صورة المرأة العاذلة التي يرفض أبو تمام الإذعان لرغبتها لأنها ستؤدي إلى حياة الدعة والخمول، وهناك المرأة الدفّاعة إلى معالي الأمور والتي يبارك صوتها ويكبر بالممدوح سماعه له واستجابته لندائه .

وفي غزل أبي تمام نغمات تظهر ندمه على حياة التشتت التي عاشها وفراقه للأحبة مما جعله يعيش على الذكرى التي لا تخلو من الحسرة والندم .

واستخدم أبو تمام الشعر سلاحاً للانتقام من أعدائه، فتناول نساء الأعداء في أعراضهن مفصلاً الحديث عن المرأة العابثة .

وفي شعر أبي تمام استشعار لحالة المحبين، فحين ينظر إلى طائرين على غصن شجرة ينسج من ترنمهما لقصة عشق متبادلة وكأن هذه النشوة التي تعتريه بمراقبة هذين الطائرين تعبر عن فقدانه لعلاقة متبادلة ينعم فيها الحبيبان باللقاء .

أما جمال المرأة فيحتكم فيه أبو تمام إلى مقاييس الحسن عند الشعراء القدماء في الغالب مع تحرره من أسر الصورة القديمة التي ترى جمال المرأة في صفرة الوجنة لا حمرته ومن هنا فقد أكثر من الحديث عن الخدود الحمر التي تشبه الورد حيناً والتفاح حيناً آخر مما يدل على رغبته في إظهار مخالفته للذوق الذي أملته على الشعراء طبيعة مخالفة للطبيعة والمعيشة التي يعيش فيها الشاعر العباسي . وتبرز المرأة الرمز في شعر أبي تمام كثيراً في أمنه وحربه، سعادته وشقائه، فمدينة عمورية المنهزمة أمام جيوش المعتصم هي امرأة تتلون بحسب رغبته، فتارة هي أمّ مقدسة، وتارة امرأة جريئة لاتهاب الرجال ولكنها لا تستسلم ولا تسلم قيادها إلا لمن يستحقها.

وتبدو مكانة المرأة في نفس أبي تمام من خلال كونه يقرنها بالقصيدة التي هي أغلى ما يملك .

فالقصيدة عذراء تقاس قيمتها بمهرها تارة، وهي من نساء الملوك تتهادى في زينتها وتتيه بجمالها تارة أخرى، وهي كالعقد في جيد الحسناء تارة ثالثة .

وخلاصة القول أن أبا تمام وإن لم يرتبط اسمه باسم امرأة معينة يناجيها ويجعلها ملهمة له فيما يقول، فإن المرأة كانت تلاحقه في حله وترحاله في سلمه وحربه في رضاه وفي غضبه يتعالى عليها حيناً ويتطامن أمامها حيناً آخر يتيه شوقاً لها تارة ويجعلها متيمة به تلاحقه بدموعها تارة أخرى .

* * *

الهوامش

١ - أبو تمام هو حبيب بن أوس بن الأشج بن يحي بن مروان بن كاهل بن عمرو بن الغوث من طيء صلبية كما يجمع المؤرخون وهو من طيء بالولاء كما ينفرد بذلك ابن خلكان . راجع ترجمته في: أخبار أبي تمام ص٥٩-١٠٤ - الأغاني ج١٥ ص١٩٦ - الموازنة ج١ ص٥ أبو تمام حياته وحياة شعره ص١٤٩ .

٢ - راجع الأغاني ج١٦ ص٣٨٣ .

٣ - راجع ثقافة أبي تمام ص١٤٩-١٧٠ .

٤ - راجع الأغاني ج١٦ ص٣٨٣ .

٥ - راجع حول هذا الموضوع الموازنة ص٦٠ وما بعدها .

أخبار أبي تمام ص٩٦

الوساطة ص٣٢٤

المثل السائر ج٢ ص٤١٤

النقد المنهجي عند العرب ص٧٦

الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص٢١٩-٢٦٢

الفن والصنعة في مذهب أبي تمام ص٢٣ وما بعدها

أبو تمام وقضية التجديد في الشعر ص١٦٨-١٨٤

٦ - راجع الاستدراك ص٣١-٣٤ وأخبار أبي تمام ص٦٠

٧ - راجع في الأدب العباسي ص٢٠٦

وأبو تمام شاعر الخليفة المعتصم ص٩٣-٩٤ وأبو تمام وقضية التجديد في الشعر ص٨٦

٨ - حول الجواري ومكانتهن في العصر العباسي راجع رسائل الجاحظ ج٢ ص١٧١

الظرف والظرفاء ص١٩١-٢٥٠

العصر العباسي الأول ص٥٦-٦٥

٩ - راجع العقد الفريد ج٧ ص١٢١

١٠ - ديوان أبي تمام ج٢ ص٢٢

١١ - المصدر نفسه ج٢ ص٢٣

١٢ - راجع على سبيل المثال قصيدة عمرو بن براقة الميمية في الأمالي ج٢ ص١٢٢

وشعراء الصعاليك ص٢٦٢

١٣ - راجع أخبار أبي تمام ص٦٠ وهي التي يقول فيها :

وطول مقام المرء في الحي مخلق لديباجتيه فاغترب تتجدد

فإني رأيت الشمس زيدت محبة إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

ديوان أبي تمام ج٢ ص٢٣

١٤ - ديوان أبي تمام ج٣ ص٧٣

١٥ - المصدر نفسه ج٣ ص٧٧

وغالك : صوتك

١٦ - المصدر نفسه ج١ ص١٥٣

يخاطب الشاعر عاذلته قائلاً :

اتقيني فيما أتصعب فيه فإني لا أطاوعك وليس قلبي بمنقاد إذا لمت

١٧ - راجع رسالة عن أبي تمام ص٦٩

١٨ - ديوان أبي تمام ج١ ص٦٨

السلسال : الريق وجعله حصبًا لأن فيه الأسنان .

والحصباء : صغار الحصى .

١٩ - المصدر نفسه ج٣ ص٢٣٦

٢٠ - المصدر نفسه ج١ ص٦٧

زِبَطْرِيّ : منسوب إلى زِبَطْرَة وهي بلدة غزاها الروم فبلغ المعتصم أن امرأة قالت وهي مسبيه وامعتصماه فنُقِلَ إليه ذلك فحارب الروم في عمورية انتقامًا لأن عمورية أشرف مدن الروم . حول هذه المعركة راجع الكامل في التاريخ لابن الأثير ج٦ ص٤٠ ومروج الذهب للمسعودي ج٤ ص٥٩ .

هرقت : أرقت

الخُرُد : الحبيات وتأتي بمعنى الجميلات

٢١ - المصدر نفسه ج١ ص٦٨

٢٢ - المصدر نفسه ج١ ص٧٣

٢٣ - راجع أخبار أبي تمام ص٦٠

٢٤ - ديوان أبي تمام ج٣ ص ٣٠٨

٢٥ - المصدر نفسه ج٤ ص٥٣

٢٦ - أبو تمام حياته وحياة شعره ص٤٥ ودراسات في النص الشعري ص٩٢

٢٧ - ديوان أبي تمام ج٣ ص٣١٠

٢٨ - راجع أخبار أبي تمام ص٢١٤

أبْرَشَهر : مدينة بخراسان

٢٩ - راجع أبو تمام حياته وحياة شعره ص١٢٤

٣٠ - ديوان أبي تمام ج٤ ص١٤٣

المحْسِنات : جمع محسنه وهي التي تجيد الغناء

٣١ - المصدر نفسه ج٤ ص٣٢٦

٣٢ - أخبار أبي تمام ص٢٤١ والعمدة ج٢ ص١٤٩

٣٣ - أخبار أبي تمام ص٢٦٣

٣٤ - ديوان أبي تمام ج٣ ص٥

٣٥ - أخبار أبي تمام ص٢٦٧

٣٦ - ديوان أبي تمام ج٤ ص٢١٠

٣٧ - راجع حول هذا الموضوع الصناعتين ص١٣٤؛ اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري ص٢٩٢

النقد الأدبي الحديث ص١٩٤ الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ص١٧-٤٣ .

الحب المثالي عند العرب ص٤٩ ، مقدمة لدراسة الغزل العذري ص١٣-٣٤

٣٨ - راجع ديوان الحماسة ص٣ وما بعدها

٣٩ - راجع أبو تمام وقضية التجديد في الشعر ص٧٥

٤٠ - راجع نقد الشعر ص١٢٤

٤١ - ديوان أبي تمام ج٤ ص٢٧٥

٤٢ - راجع الاستغراك ص٣١

٤٣ - راجع ديوان ابن الدمينة ص١٣

٤٤ - راجع أبو تمام لعمر فروخ ص٩٣-٩٤

٤٥ - راجع كتاب الزهرة ص٥٣

٤٦ - راجع روضة المحبين ص٢٨٢ راجع أيضاً نقد الشعر ص١٣٧ فقد جعل قدامة أن من شروط النسيب أن يكثر فيه التهالك والخشوع والذلة وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحفظ والعزيمة .

٤٧ - راجع العمدة ج٢ ص١٢٤ .

٤٨ - راجع ديوان أبي تمام ج٢ ص١٤٨ مجعاً نصب على المصدر . ومعناه أنهما يتمجمان مجعاً أي كل واحد منهما يتطعم ريق صاحبه .

٤٩ - المصدر نفسه ج١ ص٤٢٧

الخُوط : الغصن وجمعه خيطان

البهجة : الإشراق والحسن

الغزالة : من أسماء الشمس

ابن الغزال : ولد الظبي

٥٠ - المصدر نفسه ج١ ص١٥٤

خُوطيَّة : تشبه الخُوط وهو الغصن ، شمسية : تشبه الشمس ، شَنَبَة مثل الرشا : ضامرة البطن

الرَّداح : الثقيلة العجيزة

المحقَب : موضع الحقيبة وكني به عن العَجُز وإن لم تكُنْ ثَمّ حقيبه ، لأن الحقيبة هي ما يجعله الراكب وراءه .

٥١ - المصدر نفسه ج٢ ص٢٤٤

الميعاس : أرض ذات رمل

٥٢ - المصدر نفسه ج١ ص٩٦ الربعي الذي يولد أول النتاج ، وهي خير النتاج الربرب : القطيع من بقر الوحش .

٥٣ - ديوان امرىء القيس ص١٦

المهفهفة : اللطيفة الخصر الضامرة البطن

المفاضة : العظيمة البطن المسترخية اللحم

الترائب : جمع تريبه وهي عظام الصدر مما يلي الترقوتين وموضع القلادة

السجنجل : المرآة

البكر : بيض النعام

المقاناة : من قوني إذا مزج وخلط أي أن بياضها ليس بخالص وإنما هو مشوب بالصفرة .

النمير : الماء الصافي .

غير محلل : العذب الصافي الذي لم يحل قبه أحد فيكدره .

٥٤ - راجع طبقات فحول الشعراء ج١ ص٥٥

٥٥ - راجع ديوان المتنبي ج٣ ص٢٦

٥٦ - المصدر نفسه ج٢ ص٥٢

٥٧ - ديوان أبي تمام ج٢ ص٢٢

٥٨ - المصدر نفسه ج٣ ص٢١٣

٥٩ - المصدر نفسه ج٤ ص١٨٣

٦٠ - راجع موقف أبي تمام من عمود الشعر في (أبو تمام وقضية التجديد في الشعر) وقضية عمود الشعر ص٨٥ ، أبو تمام حياته وحياة شعره ص١٩٠

٦١ - راجع ديوان أبي نواس ص٢٣٢ فهو يقول :

وذاتِ خدٍ مورد فتانة المتجرّد

٦٢ - ديوان أبي تمام ج٤ ص٢٨٧

٦٣ - المصدر نفسه ج٢ ص٨١

٦٤ - راجع ديوان كعب بن زهير ص١١٠

٦٥ - راجع أبو الطيب المتنبي لبلاشير ص٢٠٧

٦٦ - ديوان المتنبي ج٢ ص١٠٤

٦٧ - ديوان أبي تمام ج١ ص١٦٤

تصوب : من صاب السحاب إذا جاء بالمطر ويقصد هنا الدموع .

عكاظ : كثيرة الأهل يجتمع الناس إليها فهو يشبهها بسوق عكاظ الذي يجتمع فيه العرب ويتناشدون أشعارهم ويتفاخرون .

الصعود : الأكمة يشقّ الصعود فيها .

الصبوب : الانحدار .

القشيب : الجديد .

٦٨ - راجع على سبيل المثال قصيدة أبي تمام التي مطلعها :

أجل أيها الربع الذي خفّ آهله لقد أدركت فيك النوى ما تحاوله

ديوان أبي تمام ج٣ ص٢١-٢٢

٦٩ - راجع ديوان علقمة بن عبدة الفحل ص٢٥

٧٠ - ديوان أبي تمام ج١ ص١١٠

مخلس : أخلس رأسه إذا صار فيه بياض وسواد

القُصب : جمع قُصّة وهي خُصلة من الشعر تجعل كهيأة القَصَبه الصغيرة وهي أقل فتلاً من الضفيرة .

العُجْب : من الإعجاب والحسن

العَجَب : من الإنكار والتعجب

٧١ - المصدر نفسه ج١ ص١١٦

القتير : ابتداء الشيب

تخدد : إذا هَزُلَ فصارت فيه طرائق ويقصد تجاعيد الوجه .

شطبُ : الطرائق التي في السيف

٧٢ - المصدر نفسه ج١ ص١٥٩

الثغام : نبت أبيض

يريد أن الشيب يشبه الثّغام فجعله نسيباً له

٧٣ - المصدر نفسه ج١ ص١٦٠

٧٤ - المصدر نفسه ج١ ص١٦١

٧٥ - المصدر نفسه ج١ ص٤٧

٧٦ - المصدر نفسه ج١ ص٥٢

يقال للمرأة برزة إذا كانت تخاطب الرجال ويقال لها برزة إذا كانت حيية وهنا المعنى أقرب إلى ما أراد أبو تمام فهو يقول أنها كالمرأة الحيية المتخفرة التي لا ينظر أحدٌ إليها .

المخض : مَخضت الوَطْبَ مخضاً إذا حركته لتخرج زُبْدَه وجعله مخض البخيلة لأنها أشدُّ اجتهاداً من السُّمحة التي لا تهتم بحجم الزبدة.

٧٧ - المصدر نفسه ج١ ص٦٣

غيلان : هو ذو الرمه

ميه : حبية ذي الرمة التي لهج بذكرها وبكى عند ديارها

السماجة : القبح يريد أن يقول أن خراب عمورية هو قبح في عيون أهلها وجمال في عيون المسلمين .

٧٨ - ديوان المتنبي ج٤ ص٣٨٨

٧٩ - ديوان أبي تمام ج٢ ص٢١٧

٨٠ - المصدر نفسه ج١ ص٣-٤ ، الرود : الفتاة الناعمة

٨١ - المصدر نفسه ج١ ص٢٠٤

٨٢ - المصدر نفسه ج٣ ص١٩٥ (حول معركة البذ راجع الطبري ج١ ص١٧٦)

٨٣ - المصدر نفسه ج٤ ص٤٣

٨٤ - المصدر نفسه ج٣ ص٢١٧

٨٥ - المصدر نفسه ج٢ ص١٩٥

٨٦ - المصدر نفسه ج٢ ص١٤٩

طوفا : جمع طائفة وهي التي تدور أو تطوف

الدّوار : صنم معروف للعرب في الجاهلية .

مصادر البحث ومراجعه

الأصفهاني : أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي (٢٨٤-٣٥٦هـ)

١ - الأغاني ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، د.ت .

الأصفهاني : أبو بكر محمد بن سليمان ، (ت٢٩٦-٢٩٧هـ) .

٢ - كتاب الزهرة، نشر لويس نيكل البوهيمي بمساعدة الشاعر إبراهيم ناجي، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٣٢م .

ابن الأثير : ضياء الدين بن الأثير ، (٥٥٨-٦٣٧هـ) .

٣ - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر . تقديم وتحقيق وشرح د. أحمد الحوفي و د. بدوي طبانة، الرياض، دار الرفاعي ، ١٩٨٣م .

٤ - الاستدراك في الرد على رسالة ابن الدهّان المسماة بالمآخذ الكندية من المعاني الطائية . تحقيق د. حفني محمد شرف ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨م .

ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد (٦٣٠هـ) .

٥ - الكامل في التاريخ .

راجعه وصححه الدكتور محمد يوسف الدقاق .

دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٧-١٩٨٧ .

الآمدي : أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى (ت ٣٧٠هـ) .

٦ - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري .

تحقيق سيد أحمد صقر ، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر ١٣٩٢-١٩٧٢م .

امرؤ القيس، أبو وهب جندب بن حجر بن الحارث الكندي (ت. ١٢٠-٨٠ق-هـ) .

٧ - ديوان امريء القيس، شرح الأعلم الشنتمري، تصحيح الشيخ ابن أبي شنب ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٣٩٤-١٩٧٤م.

د. بدوي ، عبده .

٨ - أبو تمام وقضية التجديد في الشعر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .

البصير ، محمد مهدي .

٩ - في الأدب العباسي، الطبعة الثانية ، بغداد، مطبعة السعدي ، ١٩٥٥م.

د. بكار، يوسف .

١٠ - اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

بلاشير . د.ر .

١١ - أبو الطيب المتنبي ، دراسة في التاريخ الأدبي ، ترجمة إبراهيم الكيلاني ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٥ .

البهبيتي ، نجيب محمد .

١٢ - أبو تمام حياته وحياة شعره ، دار الثقافة ، الدار البيضاء، المغرب، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م .

التطاوي ، عبد الله .

١٣ - ثقافة أبي تمام من شعره ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

أبو تمام : حبيب بن أوس الطائي .

١٤ - ديوان أبي تمام ، شرح الخطيب التبريزي .

تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر ، د.ت .

الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر (١٥٠-٢٥٥هـ) .

١٥ - رسائل الجاحظ .

تحقيق عبد السلام محمد هارون .

الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٩٦٤م.

الجرجاني : القاضي علي بن عبد العزيز (ت ٣٦٠هـ).

١٦ - الوساطة بين المتنبي وخصومه

تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد البجاوي .

الطبعة الرابعة ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

الجمحي : ابن سلام

١٧ - طبقات فحول الشعراء

شرح محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة المدني ، د.ت .

الخطيب التبريزي . أبو زكريا يحي بن علي بن الحسن بن محمد (٥٠٢هـ) .

١٨ - شرح ديوان الحماسة - دار القلم بيروت، لبنان ، د.ت .

ابن خلكان : شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد (٦٠٨-٦٨١هـ) .

١٩ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس - بيروت ، دار الثقافة د.ت.

د. خليف : يوسف .

٢٠ - الشعراء الصعاليك ، الناشر مكتبة غريب ، د.ت .

٢١ - الحب المثالي عند العرب ، نشر دار المعارف بمصر ، ١٩٦١م.

ابن الدمينة .

٢٢ - ديوان ابن الدمينة

صنعة أبي العباس ثعلب ومحمد بن حبيب

تحقيق أحمد راتب النفاخ ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٥٩م.

الربداوي، محمود .

٢٣ - الفن والصنعة في مذهب أبي تمام .

دمشق ، المكتب الإسلامي ١٣٩١هـ-١٩٧١م

ابن رشيق : أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (٣٩٠-٤٥٦هـ)

٢٤ - الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام تاريخها وتطورها وأثرها في النقد العربي القديم - دمشق - دار الفكر ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

٢٥ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده

الزبيدي : عبد المنعم خضر

٢٦ - مقدمة لدراسة الغزل العذري ، القسم الأول ، ايطاليا ١٩٨٣م

الشملان : نوره

٢٧ - رسالة عن أبي تمام الشاعر الفنان ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٩٦م.

الصولي : أبو بكر محمد بن يحى (٣٣٥ ، ٣٣٦)

٢٨ - أخبار أبي تمام ، تحقيق خليل محمود عساكر ، محمد عبده عزام

نظير الإسلام الهندي ، بيروت ، المكتب التجاري ، د.ت.

٢٩ - الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد (٣١٠هـ) .

تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق م. ج دي غوجيه . الناشر مكتبة خياط ، بيروت ، د. ت .

د. ضيف : شوقي .

٣٠ - العصر العباسي الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر ، ١٦٦٦م .

٣١ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي ، الطبعة السابعة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩م.

ابن عبد ربه الأندلسي

٣٢ - العقد الفريد

تحقيق محمد سعيد العريان ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٣٥٩هـ-١٩٤٠م

علقمة الفحل :

٣٣ - ديوان علقمة بن عبده الفحل

شرح الأعلم الشنتمري

قدم له ووضع هوامشه دكتور حنا نصر الحتي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م .

فروخ ، عمر

٣٤ - أبو تمام شاعر الخليفة المعتصم .

الطبعة الأولى ، بيروت ، مطبعة الكشاف، ١٣٥٣هـ-١٩٣٥م

القالي ، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت٣٣٧)

٣٥ - كتاب الأمالي ، مراجعة لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

قدامه ، ابن جعفر ، أبو الفرج قدامه بن جعفر ، ت ٣٣٧هـ .

٣٦ - نقد الشعر - تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

الناشر مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

قصاب ، وليد

٣٧ - قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم

الطبعة الأولى ، الرياض ، كانون الأول يناير ١٩٨٠م

ابن القيم ، ابن قيم الجوزية . شمس الدين أبو عبد الله محمد، ٦٩٦-٧٥١هـ

٣٨ - روضة المحبين ونزهة المشتاقين .

مراجعة : صابر يوسف ، القاهرة ، مطبعة الفجالة ، ١٩٧٢م .

كعب ، كعب بن زهير.

٣٩ - ديوان كعب بن زهير، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد قميحة

دار الشواف، جدة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

المتنبي ، أبو الطيب أحمد بن الحسين ٣٠٣ - ٣٥٤هـ

٤٠ - ديوان المتنبي .

شرح أبي البقاء العكبري، تصحيح مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، الناشر دار المعرفة - بيروت ١٣٩٧ - ١٩٧٨م

المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ٣٤٥هـ .

٤١ - مروج الذهب ومعادن الجوهر .

تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . المكتبة العصرية - بيروت ، د . ت .

د. مندور ، محمد .

٤٢ - النقد المنهجي عند العرب.

القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ، ١٩٤٨م .

الوشاء : أبو الطيب محمد بن أحمد بن إسحاق بن يحي الوشاء

٤٣ - الموشى أو الظرف والظرفاء

تحقيق الدكتور فهمي سعد ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م

أبو هلال العسكري ، الحسن بن عبد الله

٤٤ - كتاب الصناعتين

تحقيق علي محمد البجاوي ، محمد أبو الفضل إبراهيم

عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة د - ت

د. هلال ، محمد غنيمي

٤٥ - النقد الأدبي الحديث

دار العودة بيروت ١٩٨٧م .

٤٦ - الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية

دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون .

دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة - القاهرة ، د. ت .



ثورة أبي ركوة ضد الخلافة الفاطمية

(٣٩٥ - ٣٩٧هـ / ١٠٠٥ - ١٠٠٧م)

د. محمد حسين محاسنة

قسم التاريخ - كلية الآداب

جامعة مؤتة

ثورة أبي ركوة ضد الخلافة الفاطمية

(٣٩٥ - ٣٩٧هـ / ١٠٠٥ - ١٠٠٧م)

د. محمد حسين محاسنة

قسم التاريخ - كلية الآداب

جامعة مؤتة

ملخص

يهدف هذا البحث إلى التعريف بثورة أبي ركوة ضد الخلافة الفاطمية أيام الحاكم بأمر الله، ويشتمل على التعريف بأبي ركوة وفراره من الأندلس بسبب الملاحقة، ثم تجواله في بلدان العالم الإسلامي إلى مصر، والحجاز واليمن والشام وعودته إلى مصر إلى أن استقر في منطقة برقة، فاشتغل بالتدريس وبدأ يدعو لإقامة الخلافة الأموية.

ودعا لنفسه فالتف حوله أبناء قبيلة قُرَّة العربية وبعض قبائل البربر. واصطدم بالفاطميين فحقق انتصارات متعددة عليهم ولاحق جيوشهم حتى أهرام الجيزة. مما دفع بالخليفة الحاكم بأمر الله أن يعدّ له قوة عسكرية كبيرة بقيادة الفضل بن صالح، فنجح في إلحاق هزيمة ساحقة به وبجيوشه. وقام بمطاردته حتى قبض عليه في بلاد السودان، فجاء به إلى القاهرة حيث شُهر به وقتله سنة ٣٩٧هـ/١٠٠٧م.

* * *

Abi Rakwa's Rebellion Against the Fatimid Caliphat

Dr. Muhammad Hussein Mahasna
Department of History
Muta University

Abstract:

This research is to difine "Abu-Rakwah" and his revolution against the Fatimid caliphate at the time of "al-Hakim bi-amr-illah". The paper portrays his escape from Andalusia and his wandering throughout the Moslem world where he headed to Egypt. Hijaz, Yemen, and Syria as well as his return to Egypt until he settled in "Barqah: from where he engaged in teaching and started to call for the establishment of an Umayyad caliphate.

Abu-Rakwah has received support from the members of the Arabian Tribe of "Qarra" and of some tribes of the Berber as well. Besides, he achieved different victories over them and followed their armies until the pyramids of Giza, a matter which made the Caliph "al-Hakim bi amr-illah" prepare abig military force under the leader ship of "al-Fadl ibn Salih" who succeeded in brining an overwhelming set-back to "Abu-Rakwah's" armies and there upon he followed him until he captured him in the Sudan and there after he brought him to Cairo where he was defamed and killed in the year A.H. 397/A.D 1007.

* * *

من هو أبو ركوة ؟

تعددت روايات المؤرخين للتعريف بأبي ركوة الذي ظهر أمره في خلافة الحاكم بأمر الله الفاطمي. فمنهم من قال إنه الوليد بن هشام بن عبد الملك بن عبد الرحمن الأموي[١]. ومنهم من قال إنه من بني أميه من ولد المغيرة[٢]، وهذه رواية ابن عذاري المراكشي، ووافقه فيها المقري التلمساني، فقال عنه : (الوليد بن هشام من ولد المغيرة بن عبدالرحمن الداخل)[٣]، وذكر ابن القلانسي أنه من ولد هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي[٤]، وأضاف ابن الأثير أنه يقرب في النسب من هشام بن الحكم الأموي صاحب الأندلس[٥].

وذكر ابن أيبك الدواداري أنه الوليد بن هشام من بني أمية مروان ملاك الأندلس[٦]، فيما ذكر عدد من المؤرخين أنه رجل أموي من ولد هشام بن عبد الملك[٧]، دون تحديد من هشام بن عبد الملك هذا.

أما يحيى بن سعيد الإنطاكي، فقال إنه من ولد عثمان بن عفان[٨]، واتفق معه في نسبته إلى عثمان أبو المحاسن فقال عنه : «هو الوليد بن هشام العثماني الأموي الأندلسي»[٩].

فرواية ابن عذاري تجعله من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الناصر الأموي، والمغيرة بن عبدالرحمن الناصر، كان مرشحاً للحكم بعد وفاة أخيه الحكم بن عبدالرحمن، لكنه قتل بمؤامرة دبرها ونفذها محمد بن أبي عامر وأعوانه سنة ٣٦٦هـ/٩٧٦م[١٠]، ثم تولى محمد بن أبي عامر مطاردة الظاهرين من بني أمية ومن يخشى منافستهم، فاضطهد هذا البيت، وقتل الكثيرين من رجاله وهرب قسم منهم، وكان أبو ركوة بين من هرب[١١].

ويؤيد هذا ما أورده ابن الأثير من أنه يقرب في النسب من هشام المؤيد خليفة الأندلس[١٢]، فالذين طاردهم ابن أبي عامر هم عمومة هشام وهو المغيرة وأقاربه الذين

كانوا يطمعون في الحكم، أو من كان المنصور يتخوف من قيامهم بالمطالبة والقادرين على تحمل مسؤولية الحكم.

وهناك من شك في نسبه أبي ركوة لبني أميّة واعتبره من الخوارج أو من بقايا فرع مخلد بن كيداد [١٣] الذي ثار على الفاطميين في خلافة القائم الفاطمي، إلاّ أن هذا ليس له ما يؤيده، فأغلب المؤرخين يذكرون أنه أموي النسب، ولكن يوجد خلاف إلى من ينتسب من بني أمية، ويمكن تصنيف روايات المؤرخين الذين ينسبونه إلى بني أمية على الوجه التالي:

١ - أنه من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الأموي، وهذه تأتي على شكلين هما:

أ) أنه من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الداخل الأموي [١٤] .

ب) أنه من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الناصر الأموي.

٢ - أنه من ولد هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي [١٥] .

٣ - أنه من ولد هشام بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر [١٦] .

٤ - أنه من ولد عثمان بن عفان.

ويمكن رد أسباب الاختلاف في روايات المؤرخين هذه إلى عدة عوامل منها :

١ - الظروف التي أحاطت بخروجه من الأندلس، فقد كان ملاحقاً من قبل الحاجب المنصور الذي كان يلاحق أقارب الخليفة هشام المؤيد خوفاً من مطالبتهم بالخلافة، لذلك كان من الصعب على أبي ركوة الإفصاح عن نسبه خوفاً ممن يلاحقونه، وعندما أعلن عن نفسه بعد ما يقرب من خمسة عشر عاماً شك الناس في صحة ادعائه النسب الأموي..

٢ - إن أكثر المؤرخين نقلوا معلوماتهم عن آخرين ولم يكونوا معاصرين وبالتالي فإن المعلومات التي وصلت إليهم قد يشوبها الخطأ أو الخلط والتحريف.

٣ - وربما جاءت بعض المعلومات من خلال نظرة متحيزة أو متعصبة لفئة أو جهة، وترغب في النيل أو الإساءة لمعارضيها وأعدائها، فتعمد إلى تشويه الحقيقة وتغييرها.

وبعد مقارنة الروايات فإنني أرجح الرواية التي تجعله من ولد هشام بن عبدالملك ابن عبدالرحمن الداخل الأموي، وهذا ما جعل بعض المؤرخين يخلطون في دعوة أبي ركوة، فقال بعضهم دعا لهشام المؤيد، وقال آخرون دعا للقائم من ولد هشام بن عبدالملك وهو الأرجح، فالدعوة كانت لولد هشام بن عبد الملك، وكان هو من ولد هشام، لهذا عندما جاءت الظروف مناسبة أعلن عن الدعوة لنفسه وأنه المعني بهذه الدعوة.

وسمي أبي ركوة [١٧] بهذا الاسم لأنه كان يحمل ركوة ماء على كتفه في أسفاره [١٨] بصورة دائمة، وكان يستخدمها للوضوء، وهذه طريقة أهل الصوفية [١٩].

ولد أبو ركوة في الأندلس سنة ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م [٢٠]، وعاش فيها فترة من الوقت إلى ما بعد وفاة الحكم المستنصر بن عبد الرحمن الناصر، حيث بدأت مطاردة الظاهرين من أفراد البيت الأموي الذين يخشى من تطلعهم للوصول إلى الخلافة.

كان الحكم المستنصر قد أوصى لابنه هشام المؤيد [٢١] بولاية العهد قبل وفاته، فلما توفى كان هشام صغيراً وعمره ١٢ سنة، فعقدت له البيعة سنة ٣٦٦هـ/٩٧٦م، وكان ينافسه على الخلافة عمه المغيرة بن عبد الرحمن الناصر ويرى أنه أحق بها من هشام الصغير، وكان يتولى تدبير أمور هشام المؤيد المنصور محمد بن أبي عامر [٢٢]، فأخفاه عن الناس. وقام بقتل المغيرة بن عبدالرحمن الناصر، ثم قام بتتبع أهله ومن يصلح منهم للحكم، فقتل بعضهم، وهرب البعض الآخر، وكان أبو ركوة بين من هرب من قرطبة خوفاً من القتل بسبب ملاحقة المنصور بن أبي عامر وكان عمره عشرين سنة [٢٣].

خرج أبو ركوة من الأندلس بحالة سيئة يجوب البلاد [٢٤] ، وتوجه في بداية الأمر إلى مدينة القيروان، وأقام فيها مدة من الوقت واهتم بالتعليم ففتح فيها مكتباً يُعلم الصبيان فيه القرآن الكريم [٢٥] ، ثم توجه إلى الإسكندرية ثم إلى أرياف مصر والفيوم، ودرّس الحديث في مصر [٢٦] ، وأخذ يتجول بعد ذلك في بلدان المشرف، فسافر إلى الحجاز بقصد الحج ثم سافر إلى اليمن فالشام ومن هناك عاد مرة أخرى إلى مصر [٢٧] ، فنزل على رجل يُعرف بأبي اليمن في سبك الضحاك [٢٨] ، ثم توجه إلى البحيرة فنزل على بني قرّة، في الوقت الذي ساءت فيه علاقتهم بالحاكم بسبب إرساله أبي الفتيان التركي الذي قتل بعضهم، فاتفقوا على محاربته، وكان بينهم معلماً يُعلّم الصبيان.

واستغل أبو ركوة هذه الظروف وعمل على استمالة بني قرّة، وأعلن أنه من بيت الخلافة الأموية، ودعا للقائم من ولد هشام بن عبد الملك ، أي من ولد أبيه هشام بن عبدالملك بن عبدالرحمن الناصر، ثم دعا لنفسه، فوافقوه وبايعوه بالخلافة [٢٩] ، ثم دعا القبائل في المناطق المجاورة فاستجابت له لواته ومزاته وزناته، في وقت كانوا فيه بحاجة إلى رجل يجمعهم ويلتفون حوله ضد الخطر الذي كان يحسون به من دولة الخلافة الفاطمية وتزمت الحاكم في معاملتهم.

الظروف التي مهدت لثورة أبي ركوة

في خلافة الحاكم بأمر الله الفاطمي ساءت العلاقة بينه وبين قبيلة بني قرّة العربية وسبب ذلك أنه بعد أن قتل يانس الصقلبي [٣٠] ، والي طرابلس، دخلها أحد أتباعه وهو القائد فتوح بن علي بن عقيان فتولى أمرها وانضم إليه أصحاب يانس، فاصطدموا مع جعفر بن حبيب [٣١] ، الذي أرسل إلى الحاكم يستنجد به ضد فتوح واعتباره متمرداً على الخلافة، انضم إلى فتوح وأصحابه أحد أمراء المغرب وهو فلفول بن خزرون وانهزم جعفر بن حبيب، فخرج فتوح ومن معه من أصحاب يانس إلى فلفول وملكوه عليهم [٣٢] .

وكلف الحاكم يحيى بن علي بن حمدون الأندلسي بولاية طرابلس وإخراج فلفول ابن خزرون منها، وكتب إلى بني قرّة لمساعدته، فخرجوا مع يحيى من برقة، لكنهم خذلوه وتخلوا عنه لأنه لم يجد الأموال الكافية للإنفاق على ما اجتمع معه من الجيوش، وعاد إلى القاهرة على أسوأ حال(٣٣)، بينما تولى فلفول حكم طرابلس، ثم حكمها أبناؤه من بعده.

وأرسل الحاكم إلى جماعة من بني قرّة يستدعيهم إلى القاهرة، فخافوا منه وامتنعوا عنه، ثم تركهم مدة من الوقت حتى سنة ٣٩٤هـ/١٠٠٣م، وكتب إليهم أماناً، فقدمت طائفة منهم إلى الإسكندرية ليقفوا على ما يأمرهم به، فأقدم الحاكم على قتل جميع رجال الوفد الذي وصل الاسكندرية(٣٤).

ويذكر النويري أن الحاكم بأمر الله جرد ضد بني قرّة سنة ٣٩٥هـ/١٠٠٥م حملة عسكرية بقيادة (أبو الفتيان التركي) لتمردهم عليه، فعامل قائدها من وقع في قبضة يده من بين قرّة بغلظة بالغة، وحبس جماعة من أعيانهم، وقتل بعض رجالهم، وأحرقهم بالنار(٣٥).

وكان سلوك الحاكم خلال هذه الفترة مضطرباً، وتميز بالعنف والقسوة على الرعية، حيث كان يقتل ويعاقب دون مراعاة لحرمة أو صداقة أو قرابة، فكان من الطبيعي أمام تصرفاته التي تثير الفزع أن ينتهز أعداء الخلافة الفرصة لتقويض أركان الدولة(٣٦)، وكان بين من لحقه القتل قاضيه الحسين بن النعمان(٣٧)، فقد أحرقه بالنار(٣٨)، ولهذا تخوف منه بنو قرّة ومن مطاردته لهم ونكثه بالأمان الذي أعطاه لهم، فكانوا مستعدين لقبول زية دعوة جديدة تمكنهم من الانتقام من الحاكم بأمر الله، وتمكن أبو ركوة من استغلال هذه الظروف واستمالة بني قرّة(٣٩).

وكانت بين بني قرّة وقبائل زناته حروب وعداوات سابقة، فاتفقوا على المصالحة والتعاون معاً ليكونوا يداً واحدة ضد الحاكم [٤٠]. وكان أبو ركوة بينهم يعلم الصبيان ويدعو للقائم من ولد أبيه هشام، فاستغل هذه الظروف وأخذ يدعو العرب والبربر للاتفاق والثورة على الخلافة الفاطمية لإعادة الخلافة إلى بني أمية، وأعلن أن غرضه من ذلك هو نصرة دين الإسلام، ووقف الإساءة إلى أصحاب الشريعة، وتحريم سب السلف الصاح لأنهم الأئمة وعماد الدين، وبهم قامت مملكة الإسلام [٤١].

وقد شكلت ثورة أبي ركوة خطورة كبيرة على الخلافة الفاطمية فقد استهدفت اسقاط الخليفة الحاكم بأمر الله، واتخذت مقراً لها مكاناً قريباً من مركز الخليفة، وهو إقليم برقة، واعتمدت على قوتين مهمتين هما:

١ - عصبية القبائل العربية والبربرية التي التفت حول أبي ركوة.

٢ - دعوى دينية تثير حفيظة المسلمين السنة، وتنطلق من سبّة الحاكم للسلف الصالح.

قيـــام الثـــورة

بعد أن وجد أبو ركوة الظروف مناسبة له كشف عن نفسه مدعياً أنه من بني أمية، وبدأ بالدعوة للقائم من ولد هشام بن عبدالملك [٤٢]، ثم دعا لنفسه وذكر أنه الذي يدعي إليه من بني أمية، وأنه الأمام ولقب نفسه (الثائر بأمر الله المنتصف من أعداء الله) [٤٣]، كما تلقب بلقب (أمير المؤمنين الناصر لدين الله) [٤٤].

واجتمعت إليه قبيلة قرّة العربية، كما اجتمعت إليه قبائل من البربر خاصة قبيلة زناته [٤٥]، وأخذ أبو ركوة البيعة من العرب والبربر في مكان يعرف بعيون النظر بالقلب من برقة في جمادى الآخرة سنة ٣٩٥هـ/١٠٠٥م [٤٥]، ثم بعث إلى لواته ومزانة فاستجابوا له وبايعوه [٤٦] فكان الناس يدخلون عليه في كل يوم ويسلمون عليه بالخلافة، ثم يجلس بينهم ويقول: «أنا وحد منكم، وما أريد شيئاً من هذه الدنيا ولا أطلبها إلاّ لكم، وليس

معي مال أعطيكم إنما لي عليكم طاعة، وإن نصرتموني نصرتم أنفسكم وإن قاتلتم معي أخذتم حقكم بأيديكم)، فيردون عليه: يا أمير المؤمنين، نحن مبايعون لأمرك، مطيعون لك، فمُرنا بأمرك[٤٧]، وظل يطوف قرى برقة ويأخذ البيعة منهم حتى قوي أمره وتخوف منه عامل برقة ومن تفاقم خطره على الدولة.

وكان عامل برقة للفاطميين ينال الطويل وهو تركي، فكتب إلى الحاكم يخبره بخبر أبي ركوة واجتماع القبائل إليه والتفافهم حوله. فأمره الحاكم بالكف عنهم وعدم التعرض له حتى لا يجعل له سوقاً[٤٨].

وسار أبو ركوة إلى برقة فنازلها وتمكن من دخولها، وغنم أموالاً وسلاحاً زاد من قوته. وأظهر العدل بين الناس، ونادى بالكف عن الرعاية والنهب[٤٩].

ولما كانت دعوته حديثة فقد كان بحاجة إلى الأموال لينفق منها على الحاجات المختلفة، لهذا جمع له أعوانه مائتي ألف دينار، وصادر رجلاً يهودياً اتهم بشئ من الودائع، فأخذ منه مائتي ألف دينار، ثم سك النقود من الدراهم والدنانير وكتب عليها القابة، ثم خطب في الناس يوم الجمعة، وتجرأ على الخلافة الفاطمية، فلعن الحاكم بأمر الله في خطبيه[٥٠]. واتفق من وقف إلى جانبه من بطون القبائل العربية والبربرية على الجهاد في سبيل الله، وأن يكون لأبي ركوة وأنصاره ثلث الغنائم، ولبني قرّة وزناتة وحلفائهما الثلثان[٥١].

الاصطدام بالجيوش الفاطمية

بدأت الأمور تتأزم بين الفاطميين وأبي ركوة بعد أن بايعه العرب والبربر، وكان أول صدام بينهما عندما أعد جيشه ونزل به إلى برقة يحاصرها، وكان أميرها الفاطمي الخادم (صندل). فقاتل صندل جيوش أبي ركوة حتى اشتد الحصار على أهل برقة، وتعرضوا لضيق شديد، وقتل عدد كبير من جيش الفاطميين، بينما فر صندل إلى القاهرة وبرفقته

عدد من شيوخ المدينة لاطلاع الحاكم على ما كان من أبي ركوة ومضايقته للمدينة[٥٢]، وكان جيشه أول جيش فاطمي هزمه أبو ركوة[٥٣].

وقدم ابن طيبون على رأس قوة فاطمية من قبيلة لواتة البربرية، والتقى أبو ركوة في مكان يعرف باسم (أسقفية)، فتعرض هو الآخر للهزيمة، وقتل مع عدد كبير من أفراد جيشه[٥٤].

وأعد الحاكم جيشاً من خمسة آلاف مقاتل مع قائد جديد هو (ينال الطويل) وكلفه بولاية برقة، وكان أكثر جيشه من قبيلة كتامة التي كانت تكره ينال لأنه أقدم على قتل عدد من أبنائها بأمر من الحاكم بأمر الله[٥٥].

وسار ينال بجيش كتامة حتى بلغ ذات الحمام، وهي منطقة مقفرة لا يجد السالك الماء فيها إلاّ في منزلين في آبار عميقة وبصعوبة بالغة، فكلف أبو ركوة قائداً من جيشه مع ألف فارس لمواجهة ينال وجيشه ومطاردته قبل الوصول إلى المنزلين، وأمرهم أن يغوّروا الماء في الآبار، فذهبوا ونفذوا هذه المهمة، ثم عادوا إليه[٥٦].

وخرج ينال وجيشه من تلك المفازة وقد تعرضوا للعطش الشديد، فأصابهم التعب والوهن، والتقى مع جيش أبي ركوة في المكان المعروف بعيون النظر، وهو الموضوع الذي بويع فيه أبو ركوة، وبدأت جماعات من جيوش ينال تتخلى عنه وتنحاز إلى أبو ركوة، فأستأمنت له جماعة كبيرة من كتامة بسبب ما تعرضوا له على يدي الحاكم من القتل والأذى، وأخذ هؤلاء الأمان لمن بقي من أصحابهم، فلحقوا بهم، ثم حمل جيش أبي ركوة على ما تبقى مع ينال من جيش الفاطميين، فقتل أكثر جنده، كما أسر ينال وقتل، وتتبع العرب من نجا من جنده حتى قضوا عليهم. واستولى أبو ركوة على خيولهم وسلاحهم[٥٧].

ويذكر أبو المحاسن أن أبا ركوة عندما أخذ ينال أسيراً، طلب منه أن يلعن الحاكم، فبصق ينال في وجه أبي ركوة، فأمر به فقطع إرباً إرباً، وأخذ مائة ألف دينار كانت معه،

وجميع ما كان بحوزته، فقوي أمر أبي ركوة أكثر من ذي قبل، واشتد الأمر على الحاكم[٥٨].

وعاد أبو ركوة إلى برقة فدخلها منتصراً. وأقام في دار الإمارة، فقطع خطبة الفاطميين فيها، وطلب من الخطباء أن يلعنوا الحاكم بأمر الله وآبائه على المنابر، واستخرج أموال المدينة، وأقطع بني قرّة أعمال مصر مثل دمياط وتنيس والمحلة، وغيرها، وأقطع دور القواد والأكابر التي بالقاهرة، وجدد البيعة لنفسه فيها[٥٩].

وبدأ أبو ركوة بعد ذلك يتطلع إلى امتلاك مصر، وشجعه على ذلك فرار عدد من القادة والأمراء الفاطميين الناقمين على الحاكم وسياسته الظالمة والتحاقهم به، وكتب إليه الحسين بن جوهر الصقلي، المعروف بقائد القواد يستدعيه إلى مصر[٦٠]، فوجد الفرصة مناسبة، وأخذ يستعد ويهيئ نفسه، فاجتمع إليه العرب والبربر بنسائهم وأموالهم ودوابهم ومواشيهم، فخرج بهم من برقة إلى الإسكندرية[٦١]. وكان يستهدف من إخراج المقاتلين مع أهليهم وأموالهم أن يشحذ الهمم عندهم، ويدفعهم للدفاع عنها حتى الموت، لأنهم في مثل هذه الحالة سيقاتلون قتالاً مستميتاً، ولن يبرحوا ميدان القتال، فيضمن بذلك عدم تخليهم عنه أو خذلانه في ساحة المعركة.

وأرسل الحاكم للقائه، الغلام قابل الأرمني[٦٢] في عدد من الجند، فأوقع بهم الهزيمة، فَقُتِلَ قابل وكثير من جنده، ثم توجه أبو ركوة إلى الإسكندرية وقاتل أهلها لكنه عجز عن دخولها[٦٣].

وبدأ الحاكم بعد ذلك يحس بخطورة الموقف. وصار من الضروري القيام بخطوة لوقف تقدم أبي ركوة الذي أخذ يعيث فساداً في المناطق التي يدخلها من أرض الخلافة الفاطمية، فأشار عليه من حوله أن يحشد أعظم قوة تمتلكها الدولة الفاطمية، وأن يطلب عودة الجيش الفاطمي الذي كان في الشام، ويستعين بقوات القبائل العربية في بلاد الشام من طي

وحمدان وتميم وغيرهم.فكتب إلى الشام بذلك، فعادت الجيوش الفاطمية من هناك، ووفدت عليه جماعات من العرب التميميين الذين في براري الشام، والغلمان الحمدانية، واستدعى المفرج بن دغفل بن الجراح ثلاثة من أولاده هم علي وحسان ومحمود وأرسل معهم جماعات من العرب توجهت مع الجيوش الفاطمية إلى القاهرة لامداد الحاكم بأمر الله(٦٤).

ووصل إلى مصر حوالي ستة آلاف فارس عربي من بلاد الشام، وانضموا إلى الجيش الفاطمي، فأعدّ لهم الحاكم الأرزاق ووزع عليهم السلاح، وكلّف الفضل بن صالح(٦٥) بقيادة الجيوش الفاطمية المعدّة لمواجهة أبي ركوة(٦٦)، وبلغ تعداد الجيوش التي حشدها الفاطميون من العرب وغيرهم حوالي ١٨ ألف جندي(٦٧)، فقد ذكر ابن الأثير أنهم كانوا إثنا عشر ألفاً بين فارس وراجل سوى العرب(٦٨).

سار الفضل بن صالح بجيوشه إلى كوم شريك، وهي قرية بالقرب من الإسكندرية(٦٩)، فدارت هناك معركة طاحنة قتلت فيها أعداد كبيرة من الفريقين، ولجأ الفضل بن صالح إلى إغراء زعماء قرّة بالمال وبشكل سرّي للتخلي عن أبي ركوة، وتجنب القتال مع الفضل وجيوشه(٧٠)، إلاّ أن هذا لم يتحقق له، فلم يتمكن إلاّ من استمالة قائد منهم هو الأمير ماضي بن مقرّب الذي اتفق مع الفضل على أن يوافيه بأخبار أبي ركوة ومن معه، فكان يرسل له بكل أخبارهم(٧١).

وخطط بنو قرّة وأبو ركوة لتفريق جند الحاكم، فراسل بنو قرّة العرب الذين كانوا مع الجيش الفاطمي يستدعونهم إليهم، ويذكرونهم بأعمال الحاكم وبطشه بهم وعدم مراعاته لأيّ حرمة، فأجابوهم إلى ذلك شريطة أن يتوقف أبو ركوة عند مصر، فتكون له ولمن معه وتبقى الشام للعرب(٧٢)، واتفقوا أنه إذا سار أبو ركوة إلى الفضل والتقى الجيشان تخلّى العرب عن الفضل، إلاّ أنّ أحد قواد بني قرّة وهو الماضي بن مقرّب كان يراسل الفضل، فكتب يخبره بما حدث، فلما كانت الليلة المتفق عليها أظهر الفضل أنه صائم، وجمع رؤساء

العرب ليفطروا عنده وحجزهم، ثم أرسل سرية إلى طريق أبي ركوة فالتقوا به، ثم تلاحقت الجيوش واشتبك الفريقان في القتال، ودخل العرب الحرب، فلم يكونوا على علم بما خطط له رؤساؤهم، ومع هذا كانت القوات الفاطمية عاجزة عن رد قوات أبي ركوة، فعاد الفضل بمن معه من الجيوش الفاطمية إلى المدافعة [٧٣]، بعد أن هزم أمام جيش أبي ركوة في الموقعة التي حدثت في (بتروجة)، وهي إحدى القرى التابعة للإسكندرية، فاندفعت جيوش أبي ركوة بعدها باتجاه الفيوم، فدخلها ونهب ما فيها [٧٤].

وصلت أخبار أبي ركوة إلى القاهرة فأصاب الناس خوف شديدة، واضطرب أهل مصر، عندها لجأ الحاكم لإرسال جيش من القوات الإحتياطية، وعهد بقيادتها إلى علي بن فلاح الذي بدأ استعداده بإعادة تنظيم الجيش المنهزم، والذي كان تحت قيادة الفضل بن صالح.

علم أبو ركوة بإرسال جيش علي بن فلاح، فأعد فرقة عسكرية من أربعة آلاف فارس توجه بهم إلى بركة الحبش، فأقام بها عدة أيام، ثم عبر بهم إلى الجيزة [٧٥] - وهي منطقة الأهرامات بالقرب من القاهرة - فما كان من أبي ركوة إلاّ أن أعد لهم القوة التي تستطيع ردعهم، فأرسل سرية من العرب كبسوا علي بن فلاح وعسكره يوم الجمعة ١٩ ذي الحجة سنة ٣٩٦هـ/١٠٠٦م، فكانت بينهما معركة في الموضع المعروف بأرض الخمسين، وتعرض فيها الجيش الفاطمي بقيادة علي بن فلاح للهزيمة، فقتل منهم عدد كبير، وغرق عدد آخر في نهر النيل، واستولى أصحاب أبي ركوة على ما كان معهم من الآلات والسلاح، وعادوا منتصرين إلى الفيوم [٧٦].

تبع هذه الهزيمة وقوع الخوف والحزن بين أهل القاهرة، ويصف لنا المقريزي ما أصاب أهل مصر أنذاك بقوله [٧٧] : «وعظم البكاء والضجيج على شاطئ النيل لكثرة القتلى في العسكر، ومنع ابن فلاح من حمل الموتى إلى مصر، وأمر بدفنهم في الجيزة، وافتقد كثير من العسكر، فلم يعلم لهم خبر، ولم يسلم من العسكر إلاّ القليل، فغلقت الأسواق، وجلس الناس بالشوارع عمّاً لما جرى على العسكر، وتزايد بكاء الناس على فقد آبائهم

ومعارفهم»، أما النويري فيقول[٧٨] : « اضطرب الناس واشتد خوفهم، وباتوا في الدكاكين والشوارع».

وكان الحاكم بين مَنْ أصابه الفزع والخوف، فيذكر أبو المحاسن أن أمر أبي ركوة تعاظم حتى عزم الحاكم على الخروج إلى الشام، وخرج إلى بلبيس بالعساكر والأموال فأشير عليه بالعودة إلى مصر وإعداد الجيش لمواجهته[٧٩]، وذكر ابن الأثير أن الحاكم لزم قصره ولم يخرج منه[٨٠].

وارتفعت الأسعار كثيراً فبيعت الويبة[٨١] من الشعير بخمسة دراهم، والخبز كل ثلاثة أرطال بدرهم[٨٢]، فلجأ الحاكم إلى إجراء صارم، وأمر أن ينادي في الناس لمنعهم من رفع الأسعار فنودي : «أي أحد زاد في السعر فقد أوجب على نفسه القتل»، فتراجعت الأسعار كما كانت قبل[٨٣].

أصبح الأمر بعد ذلك يتطلب الإسراع بوضع حد لانتصارات أبي ركوة المتلاحقة، وإيقاف تقدمه باتجاه القاهرة، فأعاد الفاطميون ترتيب جيوشهم، وكانت المهمة مرة أخرى موكلة إلى الفضل بن صالح، فزاد في أعداد جيشه وإعداده، وانضمت إليه قوات إضافية جديدة، ثم سار باتجاه الفيوم للقاء أبي ركوة.

أما أبو ركوة فقد سار إلى مكان يُعرف بالسبخة كثير الأشجار وجعل جيشه قسمين، قسم كمن بين الأشجار[٨٤]، والقسم الآخر استعد لملاقاة الجيش الفاطمي الذي يقوده الفضل، ودارت المعركة بينهما في ذي الحجة سنة ٣٩٦هـ/١٠٠٦م، في منطقة تعرف بـ(رأس البركة)، وطارد أبو ركوة عسكر الفضل، ثم رجع بجيشه القهقري لجرّ عسكر الفضل إلى مكان الكمين، فلما رأى الكمناء رجوع الجيش ظنوها الهزيمة فولوا منهزمين ولحقهم أصحاب الفضل بالسيف، فتعرض جيش أبي ركوة لهزيمة قاسية وقتل منهم عدد كبير[٨٥] من العرب والبربر، كما أسر قسم آخر.

وحمل الأسرى من أصحاب أبي ركوة إلى القاهرة وكان إلى القاهرة وكان تعدادهم مائة أسير، فتعرضوا لاعتداء العامة من أهل القاهرة، حيث طيف بهم في شوارع المدينة، فكانوا يلحقون بهم فيصفعون أقفيتهم وينتفون لحاهم ويضربوهم[٨٦] ، وقد تناول كثير من المؤرخين نتيجة المعركة بين جيش أبي ركوة والجيش الفاطمي، فذكرها يحيى بن سعيد الأنطاكي بقوله[٨٧] : «والتقى الفريقان يوم الجمعة ٣ ذي الحجة سنة ٣٩٦هـ بموضع من أرض الفيوم يُعرف برأس البركة، فانهزم أبو ركوة ومن معه من العرب، وقتل أكثر البربر ولم يفلت إلاّ نفر قليل من النساء والصبيان، وحملوا إلى مصر، وأطلق سبيلهم، ووقع فيهم الجدري والوباء فلم يعش منهم أحد، ومن كان تخلف منهم ببرقة اشتد به الجوع وهلك بعد أن أكل بعضهم بعضاً من الجوع، وهرب أبو ركوة مع العرب».

ويتحدث عنها ابن الأثير بشكل آخر فيقول[٨٨]:

«ثم سار أبو ركوة إلى موضع يُعرف بالسبخة كثير الأشجار، وتبعه الفضل، وكمن أبو ركوة بين الأشجار وطارد عسكر الفضل، ورجع عسكره القهقري ليستجردوا عسكر الفضل ويخرج الكمين عليهم، فلما رأى الكمناء رجوع عسكر أبي ركوة ظنوها الهزيمة لا شك فيها، فولوا يتبعونهم، وركبهم أصحاب الفضل وعلوهم بالسيف، فقتل منهم ألوف كثيرة، وانهزم أبو ركوة ومعه بنو قرّة» .

أما المقريزي فيقول[٨٩] :

«وسار فضل بن صالح لقتاله فالتقى معه في ٣ ذي الحجة سنة ٣٩٦هـ وحاربه فكانت وقعة عظيمة، قتل فيها ما لا يحصى كثرة، وانهزم أبو ركوة واستأمن بنو كلاب وغيرهم من العرب، فسارت العساكر في طلب أبي ركوة، وحضرت الرؤوس من الفيوم ومعها الأسرى وهي تجاوز الستة آلاف رأس ومائة أسير، فطيف بها بالبلد، وقتل الأسرى بالسيوف بعدما لحقهم أنواع البلاء بيد العامة، يصفعون أقفيتهم، وينتفون لحاهم

ويضربونهم حتى تفتحت أكتاف كثير منهم فكان أمراً مهولاً، وتواتر مجيء من أخذ من عسكر أبي ركوة، فجيء بخلق كثير وعدة رؤوس».

واستمر الفضل يطارد فلول الجيوش التابعة لأبي ركوة حتى أغلق الطريق عليه، ولم يعد بمقدوره العودة لتجميع قواته من جديد، وكان الفضل كلما قبض على جماعة أو قتلهم أرسل برؤوسهم إلى القاهرة ليكونوا عبرة لكل من يحاول الخروج على سلطان الدولة.

وعاد علي بن فلاح إلى القاهرة، فخلع عليه وعلى جميع القواد الذين اشتركوا في محاربة أبي ركوة، كما خلع على علي بن الجراح وعلى القائد فضل[٩٠] بأحسن الخلع وأثمنها.

نهاية أبي ركوة

بعد هزيمة أبي ركوة فرّ مع العرب مع خاصته من بني قرّة، فأرسل إليهم الفضل بن صالح يطلب منهم أن يسلموه إليه، وعرض عليهم أموالاً كثيرة، إلاّ أنهم رفضوا تسليمه[٩١].

ثم تدخل ماضي بن مقرّب وعمل على الإيقال بين بني قرّة وأبي ركوة، ونجح في إقناع بني قرّة بالتخلي عنه، فقالوا له : قد قاتلنا معك ولم يبق فينا فضل لمعاودة حرب، وما دمت مقيماً بين ظهرانينا فنحن مطلوبون لأجلك، فخذ لنفسك، وانظر أي بلد تريد لنحملك إليه[٩٢].

وطلب منهم أن يرسلوا معه فارسين يوصلاه إلى ملك النوبة، فقد كان على علاقة طيبة معه[٩٣]، ويرى البعض أنه كان هناك اتفاق بينهما وأن ملك النوبة اتفق مع أبي ركوة على أن يمده بقوات من عنده لمواصلة القتال ضد أعدائه وأنه أرسل له قوات اشتركت في المعركة التي دارت عند الجيزة[٩٤].

وخرج أبو ركوة مع رجلين خبيرين بالطريق الموصلة إلى بلاد النوبة ومعهما جملين بجاويين، فلما دخلوا بلاد النوبة اختبؤوا في دير أبي شنودة في حصن الجبل[٩٥]، وأظهر أبو ركوة وهو في الحصن أنه رسول من الحاكم بأمر الله إلى ملك النوبة، وكان يهدف من ذلك أن يجد طريقة كي يتمكن من الوصول إلى الملك ليستجير به ويحميه من مطاردة الفاطميين، فقالوا له بأن الملك مريض ولا بد من استئذانه أولاً، وفي هذه الأثناء كان خبر وصوله إلى النوبة قد تناهى إلى الفضل فأرسل بدوره إلى هذيل أمير العرب بتلك الناحية من بلاد النوبة يطلعه على حقيقة الخبر ويطلب منه التحفظ على أبي ركوة ثم أرسل إلى ملك النوبة، وكان قد توفى وملك ابنه مكانه، فأمر بأن يسلم أبا ركوة إلى الفاطميين خوفاً من تعرضه لغضب الحاكم، فتسلموه وجاءوا به إلى الفضل[٩٦].

وتعددت روايات المؤرخين حول دخوله بلاد النوبة، وإلقاء القبض عليه وتسليمه للفاطميين، فابن الأثير يذكر أنه توجه إلى حصن الجبل فسلمه صاحب الحصن إلى رسول الفضل[٩٧]، ويذكر الأرمني أنه قبض عليه في دير يُعرف بدير أبي شنودة وهو مقر صاحب الجبل عند مدينة بو سقا[٩٨]، ويرى ابن خلدون أن الذي سلمه صاحب الجبل وهو شجرة بن مينا[٩٩]، أما المقريزي فيذكر أن الذي قبض عليه هو أحد أمراء ربيعة المقيمين في بلاد النوبة وهو أبو المكارم هبة الله بن الشيخ أبي عبد الله محمد ويُعرف بالأهوج المطاع» وسلمه إلي الحاكم فأكرمه الحاكم إكراماً عظيماً ولقبه كنز الدولة[١٠٠]، وهذا هو الأرجح.

ويشير ابن القلانسي إلى أن الفضل اهتم بأبي ركوة بعد أن تسلمه اهتماماً كبيراً وكان يظهر له الود والاحترام، وذلك خوفاً من أن يقدم على قتل نفسه قبل أن يعود به إلى مصر، فكان الفضل يدخل عليه خلال رحلة العودة من النوبة في كل يوم فيقبل يده ويسأله عن حاله، فيجيب : بخير يا فضل أحسن الله جزاءك، ثم يحضر له طعاماً وشراباً[١٠١]، وبقي على هذا الحال حتى وصل إلى القاهرة يوم الجمعة ١٥ جمادى الآخرة

سنة ٣٩٧هـ/آذار ١٠٠٧م، فنزل بركة الحبش[١٠٢]، وأمر الحاكم أن يشهر به على جمل ويطاف به في أحياء القاهرة[١٠٣].

وكان التشهير عند الفاطميين يتم ضمن تقاليد خاصة، فإذا خرج شخص على الحاكم وأرادوا أن يشهروا به صنعوا له طرطوراً وعمل فيه ألوان الخرقة المصبوغة، ثم أركبوه على جمل، وأركب مع الشيخ المعروف الأبزاري ومعه قرد يعلمه أن يصفع الخارجي كلما أمره بذلك، ويعطى أجرة على ذلك مائة دينار وعشر قطع قماش[١٠٤]، وقد اشترك الأبزاري مع قرده في التشهير بأبي ركوة.

ففي ١٧ جمادى الآخرة سنة ٣٩٧هـ/آذار ١٠٠٧م، جاءوا بأبي ركوة، فأركب جملاً بسنامين، والبس الطرطور، وأركب الأبزاري خلفه والقرد بيده الدرة يضرب بها أبا ركوة، واجتمع الناس من كل أحياء القاهرة، فجلسوا على الطرقات ينظرون ما يحدث له، وجلس الحاكم في قصره على باب الذهب وبين يديه الجيش من الأتراك والديلم بسلاحهم ينتظر قدوم أبي ركوة في موكب التشهير، وقد تجللت شوارع القاهرة بالزينة الفاخرة[١٠٥].

وأمروا أن يطاف به في شوارع القاهرة بموكب يشتمل على خمسة عشر فيلاً مزينة ورؤوس أصحابه ممن قتل بين يديه على الخشب والقصب[١٠٦]، وكانوا كلما ساروا قليلاً أمر الأبزاري قرده فصفع أبا ركوة والناس ينظرون إليه حتى طافوا به مدينة القاهرة، ووصلوا إلى قصر الخليفة.

وأشار بعض المؤرخين إلى أن أبا ركوة كتب إلى الحاكم يطلب العفو، فذكر ابن القلانسي أن القائد ختكين الداعي[١٠٧] دخل عليه قبل أن يقتل، فسلم عليه وسأله إن كانت له حاجة إلى أمير المؤمنين، فطلب أن يوصل له رقعة إلى الحاكم، واستدعى دواة

ورقعة كتب فيها : «يا أمير المؤمنين: إن الذنوب عظيمة، والدماء حرام ما لم يحللها سخطك، وقد أحسنت وأسأت وما ظلمت إلاّ نفسي وسوء عملي أو بقني، وأنا أقول[١٠٨]:

فررت ولم يغنِ الفرار ومن يكن	مع اللّه لا يعجزه في الأرض هارب
واللّه ما كان الفرار لحاجة	سوى جزع الموت الذي أنا شارب
وقد قادني جرمي إليك برمتي	كما خرّ ميتاً في رحا الموت سارب
وأجمع كل الناس أنك قاتلي	فيا رب ظن ربه فيه كاذب
وما هو إلاّ الانتقام تريده	فأخذك منه واجباً لك واجب

ثم ذهب ختكين إلى الحسين بن جوهر، فشرح له ما حدث وأعطاه الرقعة، فأوصلها إلى الحاكم، إلاّ أن ذلك لم يغيّر شيئاً مما قرره الحاكم لأبي ركوة[١٠٩].

ويذكر الدواداري أنه عندما مثل أبو ركوة بين يدي الحاكم سأله : ما حملك على هذا؟ قال : سمو همتي لو ساعدتني الأقدار، قال : فلو ساعدتك ما كنت تفعل؟ قال : كنت أجعلك موضعي الآن[١١٠].

أما المقريزي فيذكر أنه أوقف ساعة على باب القصر وهو يشير بأصبعه ويطلب العفو، والصفح في قفاه، ويقال له : قبل الأرض فيقبل، ثم سير به إلى مسجد تبر، فلما خرج من باب القاهرة أشار إلى الناس يرجمونه بالحجر والأجر ويصفعونه وينتفون لحيته حتى عاين الموت مراراً[١١١].

وأمر الحاكم بأن يقتل أبو ركوة ويصلب، ولم يستمع إلى استرحامه واستعطافه، فقد عانى الخليفة من ثورته، وتحملت الدولة نفقات هائلة لم تنفقها في سنين طويلة، فكانت ثورته من أخطر ما تعرضت له الدولة.

وحملوه من القصر إلى مسجد تبر حيث قتل وصلب، ثم أحرق بالنار[١١٢] ، فيما يذكر بعض المؤرخين أنه حمل ليقتل في ظاهر القاهرة، فلما وصلوا وجوده قد مات بالسكتة القلبية، فقطع رأسه وصلب جسده[١١٣] ، ولا يستبعد أن يكون حدث مثل هذا الأمر له فإن موكب التشهير والضرب والرجم كان كفيل بإماتته كما ذكر المقريزي.

بعد ذلك خلع الخليفة الحاكم على القائد الفضل بن صالح تكريماً له على مواجهة الثائر وملاحقته، وصار من أقرب المقربين إلى الخليفة، كما خلع على قائد القواد وعلى القادة والعرفاء الذين شاركوا في محاربته، وامتلأت شوارع القاهرة فرحاً وابتهاجاً للتخلص من هذه الثورة[١١٤] ، وقدم شيوخ كل ناحية وقضاتها إلى القاهرة لتقديم التهاني، فقدم قضاة الشام وشيوخه لتهنئة الحاكم بالظفر، كما قدم أبو الفتوح حسن بن جعفر الحسني أمير مكة لتهنئته، فخلع عليه الحاكم وأكرمه[١١٥] .

وكان الفضل بن صالح أكثر الناس حظوة بعد الخلاص من أبي ركوة، فأقطعه الخليفة اقطاعات كثيرة[١١٦] ، وعندما مرض زاره الخليفة مرتين، إلاّ أنه لم يسلم من دسائس الحساد، فكادوا له عند الخليفة، فما أن عوفي من مرضه حتى قبض عليه الحاكم وقتله على أسوأ حال[١١٧] .

الخاتمـــة :

استطاع أبو ركوة أن يركب الصعاب في دعوته لنفسه، وإبطال الدعوة للخليفة الحاكم، وبدأت هذه الصعوبات منذ كان في قرطبة، حيث دفعت به الأحوال السياسية هناك أن يتركها هارباً خوفاً من أن يلحق به غضب الحاجب منصور.

وبدأت رحلته من هناك إلى المغرب وشمال أفريقيا ومصر والحجاز واليمن وبلاد الشام، ثم عودته إلى مصر وبرقة، فقد شكلت منه هذه الرحلات والأسفار رجلاً يرتاد

المصاعب، قادراً على مواجهة الظروف، فبدأ الدعوة لنفسه وساعده على ذلك أجواء البلاد التي استقر بها، وما ألمَّ بأهل تلك البلاد التي استقر فيها بسبب سوء معاملة الحاكم بأمر الله الفاطمي لهم، فدعا قبيلة قرّة العربية، ولم يتردد أبناؤها في الاستجابة له لعلهم يجدون من نصرته خلاصاً لهم من ظلم الحاكم وتسلطه. كما دعا قبائل البربر فاستجابت له أيضاً.

وكان للنجاحات العديدة التي تمكن أبو ركوة من تحقيقها في حروبه الأولى مع ولاة الفاطميين دور في تصميمه على مواصلة الثورة والاستمرار بدعوة القبائل لمساعدته مستغلاً العاطفة عند المسلمين للثورة ضد الحاكم الذي كان يسيء إلى السلف الصالح ويشتمهم على منابر المساجد، فلاقت دعوته قبولاً عند الكثيرين.

وعندما حشد له الحاكم قوة كبيرة واستطاع إلحاق الهزيمة بها، تهوّر وظن أن دخول القاهرة أمراً ميسوراً، فلاحق القوات الفاطمية حتى أهرام الجيزة، وأصبح مكشوفاً لدى الفاطميين، وإن كان النصر بين يديه، فالانسياح كل هذه المسافة والوصول من برقة إلى القاهرة أمر يحتاج إلى قوات عسكرية هائلة ويحتاج إلى التريث، فقد كان يحارب دولة فتية تمتلك من القوة والإمكانات ما جعلها تسيطر على بلاد واسعة امتدت من المغرب إلى بلاد الشام، فليس من السهولة إسقاط عاصمتها في هذا الوقت القصير من الإعداد والبناء.

لهذا لا غرابة إذا رأينا الفضل بن صالح قادراً على الرد على أبي ركوة وبسرعة كبيرة ليسحق جيشه، ويمسي أبو ركوة مطارداً، فيتخلى عنه أكثر الناس نصرة له وهم بنو قرّة، فكانت النهاية المحتومة فراره من المعركة، وأخذ يبحث عن مكان جديد يأوي إليه بعيداً عن الخطر الفاطمي، وما هي إلا فترة وجيزة حتى لحق به الفضل فقبض عليه وأعاده إلى حتفه فكانت نهايته أسوأ نهاية وهي القتل والتشهير حيّاً وميتاً.

وقد أزعجب ثورته الدولة الفاطمية وحطت من عزيمتها ، ولعل كثيراً من ضروب التخبط، وأعمال القسوة والعنف التي كان يقوم بها الحاكم متأثرة بهذه الثورة، فانعكست على علاقة الحاكم مع جماعات كثيرة خاصة مع أهل السُنّة من المسلمين.



الهوامـش

١ - النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد محمد أمين ومحمد حلمي أحمد، مركز تحقيق التراث، القاهرة، ١٩٩٢، ج٢٨، ص ١٨٠، المقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٧١م، ج٢ ، ص ٦٠.

٢ - ابن عذاري المراكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق كولان وليفي بروفنسال. دار الثقافة، بيروت ١٩٨٣م، ج١ ، ص ٢٥٧.

٣ - المقري التلمساني، نفح الطيب منغصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٨٨، ج٢ ، ص ٦٥٨.

٤ - ابن القلانسي، تاريخ دمشق، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٣، ص ١٠٤، وانظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨، ج٧، ص ٢٣٤، ابن كثير، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ج١١ ، ص ٣٦٠.

٥ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧ ، ص ٢٣٤.

٦ - ابن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، ج٦ (الدرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية). تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٧٥.

٧ - أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، ج١٥، ص ٥٣، شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٨م (حوادث ووفيات ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص ٢٣٥، ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المطبعة الحيدية، النجف ١٩٦٩م، ج١، ص ٤٤٣، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص ١٤٨.

٨ - يحيى بن سعيد الأنطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، جروس برس، طرابلس ١٩٩٠م، ص ٢٥٩، ابن سعيد، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، تحقيق حسين نصار، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٠م، ص ٥٧ الهامش.

٩ - أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ج٤، ص ١٧٩.

١٠ - ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص ٢٦١، النويري، نهاية الأرب، ج٢٣، ص ٤٠٢-٤٠٣، المقري، نفح الطيب، ج١، ص٣٩٦، حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار ومطابع المستقبل، القاهرة ١٩٨٠م، ص ٣٣٩.

١١ - ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان ١٩٦١م، ج٤، ص٥٨، حسين مؤنس، معالم تاريخ الأندلس، ص٣٣٩-٣٤١، عطية القوصي، تاريخ دولة الكنوز الإسلامية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٤٩.

١٢ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج٧، ص ٢٣٤.

١٣ - هو أبو يزيد مخلد بن كيداد الزناتي، كان على مذهب الإباضية وثار ضد الخلافة الفاطمية في خلافة القائم بأمر الله، والتفّت حوله بعض قبائل البربر ولم يتمكن الفاطميون من القضاء على ثورته إلا في خلافة المنصور سنة ٣٣٦هـ/٩٤٧م (انظر ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ص ٢٦٥-٢٦٦، ابن الآبار، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة ١٩٦٣م، ج٢، ص ٣٨٧، سنوسي يوسف إبراهيم، زناته والخلافةالفاطمية، مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس، ١٩٨٦، ص ١٩٣-٢٣٤.

١٤ - ابن عذاري، البيان المغرب، ج١، ص ٢٥٧، المقري، نفح الطيب، ج٢، ص ٦٥٨.

١٥ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠.

١٦ - هناك من ذكر أنه من ولد هشام بن عبد الملك ولم يحدد بالضبط من يعني به هل عبدالملك بن مروان أم عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر (انظر بان الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص٥٣، ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج١، ص ٤٤٣، ابن العماد، شذرات الذهب، ج٣، ص ١٤٨.
Ganard, Ql[Hakim Bi Amr Allah, the Encyclopaedia of Islam, Leiden-London 1979, voll III, p 79).

١٧ - الركوة إناء صغير من الجلد أو قربة يوضع فيها الماء للشرب أو الوضوء أو لأي استعمالات أخرى (أنظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج١٤، ص ٣٣٣، ابن سعيد، النجوم الزاهرة، تحقيق حسين نصار، ص ٥٧ الهامش، عطية القوصي ، دولة الكنوز الإسلامية ، ص ٤٩).

١٨ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص ٥٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٤، الذهبي، تاريخ الإسلام، (وفيات، ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص ٢٣٥، ابن الوردي، تاريخ، ج١، ص ٤٤٣، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠، المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ج٢، ص٦٠، المقري، نفح الطيب، ج٢، ص ٦٥٨، ابن العماد، شذرات الذهب، ج٣، ص١٤٨، عارف تامر، الحاكم بأمر الله، دار الافاق الجديدة، بيروت ١٩٨٢م، ص٥٣.

١٩ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص٥٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠، المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ج٢، ص ٦٠.

٢٠ - ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦، ص٧، المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص٦٠.

٢١ - هو هشام بن الحكم المستنصر بن عبدالرحمن الناصر الأموي الأندلسي، ولد بمدينة الزهراء سنة ٣٥٤هـ/٩٦٥م، وبويع بالخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٣٦٦هـ/٩٧٦م، وكان طفلاً صغيراً لا يتجاوز الثانية عشرة من العمر، فقام بتدبير أمور الخلافة المنصور محمد بن أبي عامر، واستبد بالأمور فكان يأمر وينهى باسم الخليفة هشام إلى أن توفي سنة ٣٩٣هـ/١٠٠٢م (انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص٧، الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية ١٩٦٦م، ص١٧، أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج٢، ص١١٧، النويري، نهاية الأرب، ج٢٣، ص٤٠٢، الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٢م، ج٨، ص٢٧١، ج١٧، ص ١٢٣، ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص ٢٥٣، لسان الدين ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف، ج٢، ص ٤٣-٤٨، المقري، نفح الطيب، ج١، ص٣٩٦، حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٣٩، أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، الإسكندرية ، الطبعة الأولى، ص ٢٨٧، Dunlop, Hisham II. The Encyclopacdia of Islam, Leidcn - London 1979, vol III, pp. 495-496.

٢٢ - هو محمد بن عبد الله بن أبي عامر بن الوليد بن يزيد المعافري، أصله من الجزيرة الخضراء، قدم إلى قرطبة، واشتغل بالعلم والأدب، قرّبه الحكم المستنصر إليه، ثم صار وزيراً وحاجباً في خلافة الهشام المؤيد، واستبد بأمور الدولة، وأكثر من الغزو والجهاد في بلاد الفرنج حتى وصلت غزواته إلى أكثر من خمسين غزوة، وتوفى سنة ٣٩٣هـ/١٠٠٢م، (انظر أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، ج٢، ص١٧-١٨، النويري، نهاية الارب في فنون الادب، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠م، ج٢٣، ص ٤٠٣-٤٠٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص ١٢٣-١٢٤، ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص ١٩٩، ابن عذاري ، البيان المغرب، ج٢، ص ٢٥٦-٢٥٧، ٢٧٢، ٢٧٥، لسان الدين ابن الخطيب، أعمال الاعلام، ج٢، ص٥٩ وما بعدها، المقري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٩٦-٣٩٨، ٤٠٣-٤٢٠، حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص ٣٣٩-٣٤٣، أحمد مختار العبادي، تاريخ المغرب والأندلس، ص ٢٨٧، Barthold, Mansur Billah, the Encyclopaedia of Islam, Leiden 1991, vol VI, p 430 - 433.

٢٣ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٤، ابن خلدون، العبر، ج٤، ص ٥٨، عطية القوصي، دولة الكنوز الإسلامية، ص ٤٩.

٢٤ - النويري، نهاية الارب، ج٢٨، ص ١٨١.

٢٥ - انظر De Lacy Oleary, D. D. Ashort history of the fatimid khalifate, renaissance publishing house, Delhi, p. 148.

٢٦ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص ٥٣، النويري، نهاية الارب، ج٢٨، ص ١٨١، ابن خلدون، العبر، ج٤، ص ٥٨.

٢٧ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص٥٣، الذهبي، تاريخ الإسلام (وفيات، ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص ٢٣٥، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠، ابن خلدون، العبر، ج٤، ص ٥٨، وانظر Delacy, Ashort history, p. 147.

٢٨ - سبك الضحاك، من القرى القديمة في أعمال المنوفية، وكانت تُسمى سبك الثلاث، لأن سوقها الأسبوعي كان ينعقد يوم الثلاثاء، ولا تزال العامة تسميها سبك الثلاث (انظر محمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ج٢، ق٢، ص ٢١٧).

٢٩ - النويري، نهاية الارب، ج٢٨، ص ١٨١.

٣٠ - يانس الصقلي، هو أحد خدام العزيز بالله، ولاه الاشراف على القصور الفاطمية، ثم تولى إمارة برقة، وأصطدم سنة ٣٩٠هـ/١٠٠٠م بقوات جعفر بن حبيب، وكان ذلك من تدبير برجوان الخادم الذي تولى تدبير الدولة الفاطمية، وقتل يانس فتولى قائده فتوح بن علي وبقية أصحابه التصدي لجعفر بن حبيب (انظر المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ج٢، ص ٣٤، خطط، ج٢، ١٦).

٣١ - المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢ ، ص ٣٤.

٣٢ - ن.م، ج٢ ، ص ٥٢.

٣٣ - ن.م، ج٢، ص ٣٤.

٣٤ - ابن سعيد النجوم الزاهرة، ص٧١، المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ج٢، ص ٣٤، ٥٢.

٣٥ - عطية القوصي، دولة الكنوز الإسلامية، ص ٥٠/نقلاً عن سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ٩٢٧٦ح، ج٨، ص١٥، وانظر ابن خلدون ، العبر، ج٤، ص٥٨.

٣٦ - أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، مطابع الشعب، القاهرة، ج٢، ص ٥٥٤.

٣٧ - هو الحسين بن علي بن النعمان، ولد سنة ٣٥٣هـ/٩٦٤م، وتولى القضاء للحاكم سنة ٣٨٩هـ/ ٩٩٩م، ثم عزله سنة ٣٩٤هـ/١٠٠٣م، وقتله بعد ذلك لمظلمة رفعها أحد أفراد الرعية بتهمة استيلائه على تركة أبيه (انظر ابن سعيد، النجوم الزاهرة، ص ٧١، ابن ميسر، تاريخ مصر، ص٥١، الدواداري، الدرة المضيئة، ص ٢٦٤، الذهبي، تاريخ الإسلام (وفيات ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص ٣١٤، المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص ٥٩).

٣٨ - ابن سعيد، النجوم الزاهرة، ص ٧١، المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص ٥٩، ٦٠.

٣٩ - المقريزي، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب، تحقيق عبدالمجيد عابدين، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة ١٩٦١، ص ١١٦.

٤٠ - ابن الاثير ، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٤، ابن خلدون، العبر، ج٤، ص٥٨،

Canard, Al-Hakim, The Encyclopaedia of Islam, vol III, p. 79.

٤١ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٥٩.

٤٢ - يذكر أبو المحاسن أنه دعا لعمه هشام المؤيد (انظر أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٤، ص ٢١٥).

٤٣ - الذهبي، تاريخ الإسلام (وفيات ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص٢٣٥، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠، وعند ابن الجوزي أنه تلقب بلقب الثائر بأمر الله المنتصر لدين الله من أعداء الله (انظر ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، والأمم، ج١٥، ص ٥٣).

٤٤ - المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص ٦٠.

٤٥ - Canard, Al-Hakim, The Encyclopaedia of Isalm, vol III, p 79, De Lacy, Ashort history, p, 148.

٤٦ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٥٩.

٤٧ - ابن خلدون، العبر، ج٤، ص ٥٨، موسى لقبال، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٧٩م، ص ٣٨١.

٤٨ - المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص ٦٠ - ٦١.

٤٩ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص ٥٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٥، الذهبي، تاريخ الإسلام (وفيات ٣٨١-٤٠٠هـ) ص٢٣٥، ابن خلدون، العبر، ج٤، ص ٥٨.

٥٠ - ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٥، ابن خلدون ، العبر، ج٤، ص٥٨.

٥١ - ابن الجوزي، المنتظم، ج١٥، ص٥٤، الذهبي، تاريخ الإسلام (وفيات ٣٨١-٤٠٠هـ)، ص ٢٣٥، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٦٠.

٥٢ - ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٥، عارف تامر ، الحاكم بأمر الله، ص ٥٤.

٥٣ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص٢٦٠-٢٦١، المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص٦١.

٥٤ - Canard, Al=Hakim, The Encyclopaedia of Islam, vol III, p. 79.

٥٥ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٦٠.

٥٦ - أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٤، ص ٢١٦.

٥٧ - ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٢٣٥، وانظر Delacy, Ashort history, p. 148.

٥٨ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص٢٦١-٢٦٢، ابن الأثير، الكامل في ا لتاريخ، ج٧، ص٢٣٥، المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص٦١، أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٢١٦، عارف تامر، الحاكم بأمر الله، ص ٥٤.

٥٩ - أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج٤، ص ٢١٦.

٦٠ - المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص٦١، وانظر الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٦٢.

٦١ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٢٣٥، عارف تامر، الحاكم بأمر الله ، ص ٥٥.

Canard, Al-Hakim, the Encyclopaedia of Islam, vol III, p. 79, De Lacy, Ashort history, p. 149.

٦٢ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٦٤.

٦٣ - في عيون الأخبا ، فاتك بن الارب (انظر، ادريس عماد الدين، عيون الأخبار في فنون الاثار، ص٢٦٥).

٦٤ - الانطاكي، صلة تاريخ أوتيخا، ص ٢٦٤- ٢٦٥، وانظر القريزي، اتعاظ الحنفا، ج٢، ص٦١-٦٢، عماد الدين ادريس، عيون الاخبار، ص ٢٦٥.

٦٥ - الانطاكي، صلة تاريخ اوتيخا ، ص ٢٦٥ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٥،

Canard, Al - Hakim, the Encyclopaedia of Islam, Vol III, p 79 .

٦٦ - هو الفضل ابن عبد الله بن صالح من الأمراء الذين كانوا يسيرون في ركاب العزيز بالله ، وأصبح من كبار القواد في خلافة الحاكم بأمر الله (انظر المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦١ الهامش).

٦٧ - الانطاكي ، صلة تاريخ اوتيخا ، ص ٢٦٥ .

٦٨ - ذكر ابن الجوزي أن الحاكم جمع حوله ستة عشر ألفاً وبعث عليهم الفضل بن عبد الله (انظر ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ١٥ ، ص ٥٤ ، الذهبي ، تاريخ الإسلام (وفيات ٣٨١ - ٤٠٠هـ) ، ص ٢٣٥ . ابن العماد ، شذرات الذهب ، ج ٣ ، ص ١٤٨) .

٦٩ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٥ .

٧٠ - ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ج ٤ ، ص ٤٩٥ .

٧١ - يذكر ابن كثير أن الفضل كان قائداً لجيوش أبي ركوة ، وأنه بعد أن استفحل أمره بعث إليه الحاكم بخمسمائة ألف دينار وخمسة آلاف ثوب ليستميله ويثنيه عن أبي ركوة ، فرجع عنه وطلب منه أختيار بلد يوصله إليه ، إلاّ أن هذه الرواية تنقصها الدقة (انظر ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٦٠) .

٧٢ - ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ٥٨ .

٧٣ - انظر : De lacy, Ashort history, p 150 .

٧٤ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ .

٧٥ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٥ ، Canard, Al - Hakim, the Encyclopaedia of Islam, vol III, p 79 .

٧٦ - انظر الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

Canard, Al - Hakim, the Encyclopaedia of Islam, vol III, p 79 .

٧٧ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٣ .

٧٨ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٣ .

٧٩ - النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ١٨٢ .

٨٠ - أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

٨١ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ .

٨٢ - الويبة مكيال مصري يعادل خمسة عشر منًا أو ١٨٧٥ ، ١٢ كغم (انظر المقدسي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩١م ، ص ٢٠٤ ، وقارن ذلك بما هو عند فالتر هنتس ، المكاييل والأوزان الإسلامية ، ترجمة كامل العسلي ، منشورات الجامعة الأردنية ، ط ٢ ، ص ٨٠ ، ٤٦ .

٨٣ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٣ .

٨٤ - انظر الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٦ .

٨٥ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ .

٨٦ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦، نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ١٨٢ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٤ ،

Canard, Al - Hakim, the Encyclopaedia of Islam, vol III, p 79 .

٨٧ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

٨٨ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٦ .

٨٩ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ .

٩٠ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

٩١ - ن . م ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

٩٢ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٦ .

٩٣ - ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ١٥ ، ص ٥٤ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ ، ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ٥٨ .

٩٤ - ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ١٥ ، ص ٥٤ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٦٠ .

٩٥ - عطية القوصي ، تاريخ دولة الكنوز الإسلامية ، ص ٥٣ .

٩٦ - الانطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٧ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

٩٧ - الأنطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٧ ، ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٤ ، ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٤ - ٦٥، De Lacy, Ashort history, p 151 - 152 .

٩٨ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٦ .

٩٩ - أبو صالح الأرمني ، كنائس وأديرة مصر ، اكسفورد ، ١٨٩٥م ، ص ١١٩ - ١٢١ ، النويري، نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ١٨٣ ، عطية القوصي ، دولة الكنوز الإسلامية ، ص ٥٤ .

١٠٠ - ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ٥٩ .

١٠١ - المقريزي ، البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، تحقيق : عبد المجيد عابدين ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وانظر النويري ، نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ١٨٣ .

١٠٢ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٤ .

١٠٣ - بركة الحبش حوض زراعي كانت تغمره مياه النيل وقت الفيضان فيتحول إلى بركة ماء ، وسمي ببركة الحبش لأنه كان من ممتلكات الرهبان ، وتسمى أيضاً بركة الأشراف ، وبركة المغافر وبركة حمير (انظر المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٥ الهامش ، الخطط ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، محمد رمزي ، القاموس الجغرافي ، ج ١ ، ص ١٥٠) .

١٠٤ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٥ ، أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٦ ، المقري ، نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٦٥٩ .

١٠٥ - أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٦ ، وانظر المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٦ الهامش .

١٠٦ - انظر المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٥ الهامش ، أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٦ .

١٠٧ - أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٦ ، ويذكر ابن القلانسي أن الفضل قطع رؤوس من قتل في الواقعة ، فقيل أنها ثلاثين ألف رأس - وهو عدد مبالغ فيه كثيراً - فلما شهرت عُبيت في السلال ، وسيّرت مع خدم شهروها في الشام حتى انتهوا بها إلى الرحبة على نهر الفرات ، ثم رميت في نهر الفرات (انظر ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٦) .

١٠٨ - هو أبو منصور ختكين العضدي القائد وكان يعرف بالضيف ، أرسله الحاكم سنة ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م والياً على دمشق ، ففكر أن يظهر شيئاً من التوفير عن طريق انقاص أرزاق الجند فثاروا عليه ، ولما وصلت أخباره إلى الحاكم عزله عن ولاية دمشق (انظر المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٤٦ ، ٧٥ ، أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٢ ، أحمد اسماعيل علي ، تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي ، دار دمشق ١٩٨٤م ، ص ٧٥ - ٧٦).

١٠٩ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٥ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٧، المقري ، نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٦٥٩ ، محمد ماهر حمادة ، الوثائق السياسية والإدارية للعهود الفاطمية والأتابكية والأيوبية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

١١٠ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٦ .

١١١ - الدواداري ، الدرة المضيئة ، ص ٢٧٦ .

١١٢ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٥ .

١١٣ - الأنطاكي ، صلة تاريخ أوتيخا ، ص ٢٦٧ ، ابن سعيد ، النجوم الزاهرة ، ص ٥٧ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٥ .

١١٤ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٧، أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٧ .

١١٥ - المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

١١٦ - ن .م ، ج٢، ص ٦٦ .

١١٧ - ابن القلانسي ، تاريخ دمشق ، ص ١٠٦ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٧.

١١٨ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٧ ، ص ٢٣٧ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٦٠ ، المقريزي ، اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ص ٦٧ ، أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢١٧ .

قائمة المصادر والمراجع

(أ) المصـــادر :

١ - ابن الأبّار ، أبو عبد الله محمد (ت ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) ، الحلة السيراء ، تحقيق : حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣م .

٢ - ابن الأثير ، محمد بن محمد عبد الكريم الشيباني (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م) ، الكامل في التاريخ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٨م .

٣ - ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق : عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م .

٤ - ابن الخطيب ، لسان الدين ، (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) ، أعمال الاعلام ، تحقيق : ليفي بروفنسال ، دار المكشوف .

٥ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) ، العبر وديوان المبتدأ والخبر في ذكر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧١م .

٦ - ابن سعيد ، علي بن موسى (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) ، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة ، تحقيق : حسين نصار ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٠م .

٧ - ابن عذاري ، أبو عبيد الله محمد المراكشي (ت ٧١٢هـ/ ١٣١٣م) ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق : كولان وليفي بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٨٣م .

٨ - ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي بن أحمد الدمشقي (ت ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

٩ - ابن الفرضي ، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) ، تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦م .

١٠ - ابن القلانسي ، حمزة بن أسد (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) ، تاريخ دمشق ، دار حسان للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٣م .

١١ - ابن كثير ، عماد الدين اسماعيل (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م) ، البداية والنهاية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

١٢ - ابن منظور ، جمال الدين بمحمد بن مكرم (ت ٧١١هـ/١٣١١م) ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت .

١٣ - ابن ميسر ، تاج الدين محمد بن علي (ت ٦٧٧هـ/١٢٧٨م) ، تاريخ مصر ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة .

١٤ - ابن النديم ، محمد بن اسحق (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) ، الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .

١٥ - ابن الوردي ، سراج الدين عمر (ت ٨٦١هـ/١٤٥٦م) ، تاريخ ابن الوردي ، المطبعة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٩م .

١٦ - أبو الفدا ، اسماعيل بن علي (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) ، المختصر في أخبار البشر ، المطبعة الحسينية .

١٧ - أبو المحاسن ، جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤هـ/١٤٧٩م) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

١٨ - ادريس عماد الدين (ت ٨٧٢هـ/١٤٦٧م) ، عيون الأخبار وفنون الآثار ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت .

١٩ - الأرمني ، أبو صالح ، كنائس وأديرة مصر والمعروف بتاريخ أبي صالح ، اكسفورد ١٨٩٥م .

٢٠ - الأنطاكي ، يحيى بن سعيد الأنطاكي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٧م) ، صلة تاريخ أوتيخا ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، جروس برس ، طرابلس ١٩٩٠م .

٢١ - الحميدي ، أبو عبد الله محمد (ت ٤٨٨هـ/١٠٩٥م) ، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، الدار المصرية ، ١٩٦٦م .

٢٢ - الدواداري ، أبو بكر بن أيبك (ت ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م) ، كنز الدرر وجامع الغرر ، الجزء السادس ، المعروف بالدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية ، تحقيق : صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، ١٩٦١م .

٢٣ - الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ/١٣٧٤م) ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٨م .

٢٤ - الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق : محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

٢٥ - المقدسي ، زبو عبد الله محمد بن أحمد البشاري (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩١م .

٢٦ - المقّري ، أحمد بن محمد التلمساني (ت ٩٩٢هـ/١٥٨٤م) ، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٨٨م .

٢٧ - المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م) ، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا ، تحقيق : محمد حلمي أحمد ، لجنة احياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧١م.

٢٨ - المقريزي ، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب ، تحقيق : عبد المجيد عابدين ، عالم الكتب ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦١م .

٢٩ - المقريزي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مكتبة المثنى ، بغداد .

٣٠ - النويري ، شهاب الدبن أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٢هـ/١٣٣٢م) ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، والجزء الثامن والعشرين ، تحقيق : محمد محمد أمين ومحمد حلمي أحمد ، مركز تحقيق التراث ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

٣١ - ياقوت الحموي ، شهاب الدين (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) ، معجم البلدان ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

(ب) المراجع العربية :

٣٢ - أحمد اسماعيل علي ، تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي ، دار دمشق ، ١٩٨٤م .

٣٣ - أحمد حسين ، موسوعة تاريخ مصر ، مطابع الشعب ، القاهرة .

٣٤ - أحمد مختار العبادي ، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ، الاسكندرية ، الطبعة الأولى .

٣٥ - حسين مؤنس ، معالم تاريخ المغرب والأندلس ، دار ومطابع المستقبل ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

٣٦ - سنوسي يوسف إبراهيم ، زناتة والخلافة الفاطمية ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس ، ١٩٨٦م .

٣٧ - عارف تامر ، الحاكم بأمر الله ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

٣٨ - عطية القوصي ، تاريخ دولة الكنوز الإسلامية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٨١م .

٣٩ - فالترهنتس ، المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري ، ترجمة كامل العسلي ، منشورات الجامعة الأردنية ، الطبعة الثانية .

٤٠ - محمد رمزي ، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٤م .

٤١ - محمد ماهر حمادة ، الوثائق السياسية والإدارية للعهود الفاطمية والاتابكية والأيوبية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٠م .

٤٢ - موسى لقبال ، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٧٩م .

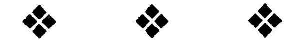
(ج) المراجع الأجنبية :

٤٣ - Barthold; Al-Mansur Billah, the Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1991.

٤٤ - Canrad; Al-Hakim Bi Amr Allah, the Encyclopaedia of Islam, Leiden, London, 1979.

٤٥ - De Lacy, O'leary; Ashort History of the Fatimid Khalifate, Renaissance Publishing house, Delhi.

٤٦ - Dunlop; Hisham H, The Encyclopaedia of Islam, Leiden, London, 1979.



فن المقامة في الأدب العربي الجزائري
خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

أ.د. عمـر بـن قينـة

أستـاذ الأدب الحديـث

بجامعتي الجزائر وقطر

فن المقامة في الأدب العربي الجزائري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

أ.د. عمـر بن قينـة
أستاذ الأدب الحديث
بجامعتي الجزائر وقطر

خلاصـة البحـث

يعالج البحث واقع المقامة في النثر الجزائري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بمنهج تاريخي وصفي تحليلي .

فتركز الحديث في القرن التاسع عشر عن تجربتي (الأمير عبد القادر الجزائري) و(محمد بن عبد الرحمن الديسي) فبدت الأولى ذات ظلال صوفية عكست مرحلة من حياة (الأمير عبد القادر) ومحيطه الخاص، أما الثانية فقد نحت نحواً أدبياً رومانسياً مع جنوح إلى الرمز لتصوير مآل الثقافة والمثقف، تحت الاحتلال الفرنسي في (الجزائر) يومئذ .

أما في القرن العشرين فقد تميّز فن المقامة بتجربة (عمر بن بريهمات) بطابعها التاريخي الثقافي وتجربة (محمد صالح خبشاس) بظلالها الإصلاحية التربوية، بينما غلبت السمة الأدبية الوصفية الخالصة على تجربة (محمد البشير الإبراهيمي) .

وقد عكس هذا النوع من ملامح المرحلة تاريخياً وسياسياً وثقافياً، كما عكس المستوى الأدبي الذي تقدم خطوات معتبرة في القرن العشرين عن القرن التاسع عشر .

* * *

SUMMARY STUDIES ON: "THE MAQAMA" THE MAQAMA IN THE LIGHT OF THE ALGERIAN ARABIC LITERATURE AROUND THE 19TH CENTURIES.

Prof. Omar Bin Quinna
Prof of Modern Literature
University of Algeria & Qatar

Abstract:

The methodology seeks to treat the events in the study of "The Maqama" within the historical and analytical context of the Algerian prose around the 19th and the 20th Centuries respectively.

The present paper is based on the 19th Century within the context of Al Amir Abdul Qadir Al Jazairi and Muhammad Abdul Rahman Al Daisy. I began the first under the shadow of Sufism, contrary to the latter stages and territories in the life of Al Amir Abdul Qadir. As for the second, my inclinations were towards the Romantic Literary mythology, with reference to the intellectual and cultural perspective under French rule at that time.

In the 20th Century the distinguished work on the Maqama by Umar Bin Buraihimat with his publications were based on historical and cultural dimensions. Attempts were being made by Muhammad Salih Khabshas under its shadows to enhance education whereas Muhammad Bashir Al Ibrahimi based his attempts on the literary aspect. These changes became evident on the historical, political and cultural stages. The level of changes became apparent around the 20th Century more than the 19th Century.

* * *

(١)

إن واقع المقامة ومستواها عموماً كنوع أدبي في (الجزائر) لا يكاد يختلف كثيراً في القرن التاسع عشر والعشرين عن القرن الثامن عشر، رغم أن القرن التاسع عشر يُعد من أفقر الفترات في الكتابة الأدبية، لكن (أدب المقامة) فيه بقي حاضراً رغم فقر القرن، وربما بدت فيه تجربتا (الأمير عبدالقادر الجزائري) أولاً، و (محمد بن عبدالرحمن الديسي) ثانياً: من النماذج الجيدة، فهما تجربتان رائقتان بظلالهما الأدبية الطلية، والروح الإنسانية الجميلة فيهما معا، تجربة الأول (صوفية) روحية خالصة ،وتجربة الثاني أدبية فكرية عذبة، في مقامتين اثنتين أدبيتين له .تجربة (الأمير عبدالقادر): (١٨٨٢-١٨٠٧)

لم يضع (الأمير عبدالقادر) عنواناً لمقامته، بل أسماها «شبه مقامه [١]» هكذا نصا، وقد أثبتها في مطلع المجلد الأول من كتابه «المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد» وهي ذات قسمين: أولهما نثري وهو جوهر المقامة، وثانيهما شعري تكميلي للصورة، يعمق الجانب الأول، ويؤكده، وهو أكبر مساحة (٢٧١ بيتاً) .

وقدم الكاتب (مقامته) بلغة مباشرة تفصح عن مضمونها، تعلن رؤية الكاتب ورأيه، وموقفه الديني من الموضوع، ومن المعترضين عليه، قائلاً في سياق تقديم للكتاب كله: «هذه نفثات روحية، وإلقاءات سبوحية، بعلوم وهبية، وأسرار غيبية، من وراء طور العقول، وظواهر النقول، خارجة عن أنواع الاكتساب والنظر في كتاب، قيدتها لإخواننا الذين يؤمنون بآياتنا، إذا لم يصلوا إلى اقتطاف ثمراتها، تركوها في زوايا أماكنها، إلى أن يبلغوا أشدهم، ويستخرجوا كنزهم، وما قيدتها لمن يقول هذا إفك قديم وأساطير الأولين، ويحجر على الله تعالى، ويقول أهؤلاء مَنَّ الله عليهم من بيننا من علماء الرسم،

القانعين من العلم بالاسم، فإننا نتركهم وما قسم اللّه تعالى لهم، فإذا أظهروا لنا ملاماً، تلونا: [وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما] ونعيرهم أذنا صماء، وعينا عمياء، ونقول لهم آمنا، بالذي أنزل علينا، وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون، ولا نجادلهم، بل نرحمهم ونستغفرلهم، نقيم لهم العذر من أنفسنا في إنكارهم علينا، إذ جئناهم بأمر خالف لما تلقوه عن مشايخهم المتقدمين، وما سمعوه من آبائهم الأولين، فالأمر عظيم، والخطاب جسيم، والعقل عقال، والتقليد بال، فلا عاصم إلا من رحم ربي.

وطريقة توحيدنا ما هي طريقة المتكلم، ولا الحكيم المعلم، لكن طريقة توحيد الكتب المنزلة، وسنة الرسل المرسلة، والتي كانت عليها بواطن الخلفاء الراشدين، والصحابة والتابعين، والسادات العارفين، وإن لم يصدقوا الجمهور والعموم، فعند اللّه يجتمع الخصوم»[٢].

وقد انطلقت (المقامة) بحديث الراوي، وهو في البدء صيغة ضمير المتكلم، وتبعا للسياق هو (الأمير) الذي يعلن نفسه في آخر فقرة من (المقامة) باسم (عصام) لكنه لم يكد يمضي قليلاً في البداية حتى أشرك معه في الرواية شخصية أخرى سرعان ما تنهض (بالبطولة) هي شخصية (العريف) الذي قدمه الراوي الأول كما يقدم أحيانا (عيسى بن هشام) البطل (أبا الفتح الاسكندري) فإذا قال (عيسى بن هشام) مثلاً في (المضيرية): «كنت بالبصرة ومعي أبو الفتح الإسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه والبلاغة يأمرها فتطيعه، وحضرنا دعوة بعض التجار»[٣] فقال الأمير عن (العريف) إنه «عريف الجماعة، ومقدم أهل البراعة»[٤] فقد أسند إليه دور (أبي الفتح) البطولي متلمسا عنصر التشويق، وإثارة الفضول من البدء هكذا: «حضرت محاضرة من محاضرات الشرفا، ومسامرة من مسامر الظرفا، في ناد من أندية العرفا، فجاءوا في سمرهم بكل طرفة غريبة، ومستظرفة عجيبة، وكان الحديث شجونا، ألونا وفنونا، إلى أن تكلم عريف

الجماعة، ومقدم أهل البراعة، قال: أحدثكم بحديث هو أغرب من حديث عنقاء مغرب، اشرأبوا لسماعه، ومدّوا أعناقهم، وفرغوا قلوبهم، وحدّقوا أحداقهم)[٥].

وهنا ينحرف الكاتب بوظيفة بطله، إلى راو، كحال (عيسى بن هشام) تماما حين يخلف (أبا الفتح) في البطولة، كما فعل في (البغدادية) مثلا، فيعلن (عريف الجماعة) لدى الأمير استعداده لرواية الوصول إلى (المعشوقة) هي (الذات الإلهية) قائلاً: «إن في الوجود معشوقة غير مرموقة، الأهوية إليها جانحة، القلوب بحبها طافحة، والأبصار إلى رؤيتها طامحة، يطير الناس إليها كل مطار، ويركبون الأخطار، ويستعذبون دونها الموت الأحمر، ويركبون لطلبها المكعب الأسمر[*] ولا يصل إليها إلا واحد بعد الواحد، في الزمان المتباعد، فإذا قدر لأحد مشارفة أسوارها، ومقاربة مرماها، ألقت عليه اسكترا لاله مادة ولا مدة، لا هو عين معتدة، فيحصل انقلاب عينه، وجميع الأعيان في عينه، إلى عين هذه المعشوقة، التي هي غير مرموقة، المعلومة المجهولة، المغمورة المسلولة، الباطنة الظاهرة، المستورة الساترة، الجامعة للتضاد، بل ولجميع أنواع المنافاة والعناد، ولا يقدر أن يعبر عنها بعبارة، ولا يشير إليها بإشارة، أكثر من قوله: أني وصلتها وحصلتها، وبعد التعب والعنا، ومعاناة الضنا، وجدت هذه المعشوقة، أنا!! ويتبين لي أنني الطالب والمطلوب، والعاشق والمعشوق !! فما كان هجري للذاتي، إلا في طلب ذاتي، ولا كانت رحلتي، إلا لنحلتي، ولا وصولي إلا إلى، ولا تفتيشي إلا عليّ، ولا كان سفري إلا مني في إلي !! فيقال له: هل رأيت محياها، وشممت رياها، حتى قلت أنا إياها ؟! فيقول: رأيت، وما رأيت، وما رميت إذ رميت ويأتي بأوصافها بما تنبو عنه العقول، ولا تحتمله ظواهر النقول، ما طرق الأسماع، ولا طمعت في فهمه الأطماع، يرفع الضدين تارة، وتارة يجمعها، ويجمع النقيضين ويضمهما، فيقال له: هذا الذي تقوله: ثبت عندك بدليل أو برهان ؟! فيقول: لا دليل بعد عيان :

وكيف يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل ؟!

فيراجع فلا يرجع، ويغلط فلا يسمع، وحينئذ، يحكم الناس عليه بالجنون والعته والسفه والبله، ويجهّلونه ولو كان أعلمهم، ويسفّهونه ولو كان أحلمهم، ويستبيحون منه العرض، في الطول وفي العرض، ويجعلونه مرمى غمزهم ولمزهم، ونبزهم ووكزهم، يهجره الحميم العاطف، ويقليه الصديق الملاطف، وهو مع هذا ناعم البال بما لديه، قرير العين بما حصل بين يديه، لايلتفت إلى قطعهم وهجرهم، ولا يبالي بلوغهم فيه وهجرهم !!» .(٦)

وهنا ينتهي دور (العريف) لتخلفه شخصية (الراوي) الثاني (عصام) وهي شخصية الأمير نفسه، فتتحول إلى شخصية بطلة، تنهض بالمغامرة، أو الرحلة الروحية لإدراك الحقيقة الإلهية كما رمز إليها (الأمير) على لسان (العريف) باسم (المعشوقة) فأعلن عزمه على خوض الغمار للوصول إلى كل ما يمكن من حقيقة ذلك: حقيقة أو مجازاً، مستهينا في سبيل ذلك حتى يدفع مهجته، يموت، فيعذر، ولا عليه إن لم يقبر، فهو قد وطّن نفسه على المكابدة، ومواجهة العواصف، واختراق الآفاق المجهولة، وخوض عباب الأمواج العالية، معتمداً العون من الله، غير مبال بما يلقى من عنت وأهوال في مكابدة التجربة الروحية التي تتكئ على ظلال مادية لتقريبها من الأفهام، قائلاً منذ البدء وهو يعلن عزما أكيدا على الموت في سبيل الوصول إلى حقيقة (المعشوقة) أو مجازها، ليمد بها أصحابه التواقين للعيش في هذا الوجد الروحي المشرق عبر العيش في الحقيقة الإلهية التي قد لا يدركها عقل، لكنه يدركها ذوق دقّ ورقّ، ويتشبع بها عمقاً روحيا ساميا: «فلما تمت القصة واجتليت عروسها على المنصة، وما كاد أن ينقضي إعجابنا منها، واستغرابنا لها، فقلت لهم: ياقوم ألستم تعلمون أني طلاع الثنايا ؟ وسباق الكتيبة إلى معترك المنايا ؟ فأنا آتيكم بحقيقتها ومجازها، وأفك لكم المعمى من ألغازها، أو أموت فأعذر، ولا علي إن لم أقبر ! فقال لي بعض المستبصرين من الحاضرين، وكان ممن جرّب

هذا الأمر، وفّر عن تجربته الدهر إن صدقت لهجتك، وهانت عليك مهجتك، وأردت الوصول إلى ذلك الجناب، وقطع تلك الجبال والبحار والهضاب، فاركب نسرا أو غرابا وأنه لا ينال ما قصدت، إلا من كان على الهمة قوي العزمة .

إذا هم ، ألقى بين عينيه عزمه   ونكّب على طرق العواقب جانبا
ولم يستشر في رأيه غير رمحه   ولم يرض إلا قائم السيف صاحبا

لا يصرفه صارف، ولا تحركه العواصف، حلس من أحلاس الخيل ملّهُ النهار والليل، أسد في شجاعته، خنزير في حملته، كلب في وقاحته، أذنه صما عن العاذل، وعينه عميا عن الهاجر والواصل، وطريق مطلوبك طامسة، وأعلامها دارسة، بحرها تيار، وهواؤها نار، وأرضها مفاوز قفار، أسدها كواسر، وأعوالها عن أنيابها حواسر، مهامه فيج جاهل، العارف فيها جاهل، والدليل الخريت بها حائر، والتيه فيها هلاك حاضر .

فقلت له: جهتها أي الجهات ؟ فقال لي هيهات هيهات !! لا يستفهم عنها بمتى ولا أين، ولا يرشد إليها أثر ولا عين، فاعتمدت على الواحد الأحد، لا ألوي على أحد، فمررت في طريقي، على فرق من فريقي، فرأيتهم بين سادم باهت، لاهو بالحاصل ولا الفايت، وبين حائر واقف، التبست عليه المواقف، وبين غريق في لجج تلك البحار، وتايه في تلك المفاوز القفار، وبين من نقبت راحلته، وآخر دبرت زاملته، وبين من يدبّ دبيب النمل، حافيا بلا نعل، مررت على جماعة منهم في بعض المشاهد فأنشدوا لي قصيدة فيها نحو العشرين بيتا، رجعت إلى الحس ببيت واحد منها، وهو :

أيا من نحن في تعب الجبال   وهو يخوضها ولا يبالي» [٧]

وكي يمهد الكاتب للذة الكشف، يحرص على أن الطريق إلى ذلك موغل في البحث، موحش في الرحلة، ذو ضنى في المكابدة والمغامرة، كمن يمتطي نسراً، أو غرابا، وهو جهد ضروري في معاناة (الوصول) و (الإدراك) بالفكر الذوقي القائم على الفطرة، لا المنطق

العقلي القائم على التحليل والتعليل، لأن الحقيقة الصوفية التواقة للذوبان في الذات الإلهية تستعصي على العقول الجبارة، فهناك الحقيقة الأكبر إذن، التي تعلو على كل (فلسفة) و(تفلسف) في عقول فضاؤها محدود وإمكاناتها قاصرة بطبيعتها في هذا الموضوع الذي يستعصى عنها كل الاستعصاء : (............ ومازلت ممتطياً صهوتي النسر والغراب، محملا نفسي كل مكروه، مستعذبا أنواع العذاب، لا تطمئن بي دار، ولا يستقر بي قرار، إلى أن ظهرت لي الأعلام، التي ظهرت لمن قبلي من الوافدين الأعلام، ونادى المنادي وحدا الحادي:

أبشر بوصل بهذه العلامات   كم طالبين، ودون الوصل، قد ماتوا

وألقى عليّ ما ألقى عليهم، وثبت لدى ماثبت لديهم، ولما وصلت حيث وصلوا، وحصلت على ما عليه حصلوا، طلبت الإباحة والجواز، وقد عرفت الحقيقة والمجاز، فقيل لي: لا تتخط رقاب الصديقين، ارجع فما وراء موقفك إلا العدم المحض، لا ثبات ولا ركض.[٨]

وهكذا يدرك البطل (طلاّع الثنايا) أن محاولة الإدراك الحسي لحقيقة الذات الإلهية، مضيعة وقت، كما هو حال من يريد الوصول عبر العقل إلى فلسفته، فلم يبق من سبيل إلى ذلك إلا (الذوق) ذوق الأخيار الذين فتح الله عليهم، من رجاله الصالحين .

هنا اقتنع البطل (عصام) كلسان حال للأمير عبدالقادر أن (عريف الجماعة) كان على حق، في قلقه، وقصور فهمه، واستحالة إدراكه بالسبل المعتادة المتاحة للجميع، الإدراك: فتح يهبه الله من يشاء، ليعرف ما يتوق إليه لا عبر عقل وحسّ، إنما عبر الذوق والقلب، فالعريف إذن كان صادقا، وينبغي الأخذ بحكمه على سبيل اليقين، فلا يجادل كما لم تجادل قط (حذام) ذات (النظر) البعيد :

إذا قالت حذام فصدقوها   فإن القول ما قالت حذام

فيقول (الراوي) الذي تحول إلى (بطل) ثم عاد إلى (راو) معلنا اسما مجازيا له: (وحين رجعت إلى الأصحاب، قالوا: ما وراءك ياعصام ؟! فقلت: القول ما قالت حذام، ولكن ياقوم، لا تعجلوا بالعتب واللّوم، أرأيتم لو جاءكم عنّين عديم حاسة الذوق، وقال عرّفوني لذة الجماع، بم كنتم تفهمونه علم ذلك ،تعلمونه !! فمنهم من سلم وأنصف، ومنهم من ألح وتعسف، وربك أعلم بمن هو أهدى سبيلا، وأقوم قيلا، وعندما ينجلي الغبار، يتبين راكب الفرس من الحمار [٩].

بهذا تنتهي (المقامة الصوفية) للأمير عبدالقادر، معلنة رأيه في الموضوع، حيث الفتح الإلهي نعمة يهبها الله من يشاء من عباده الصالحين، بعد (المكابدة) والإخلاص، والحب، ويحجبها عمّن دون ذلك، فالحقيقة الصوفية هبة ربانية: تقوم على الذوق، فتغمر النفس، ويدق فيها الوجدان، ويسمو الشعور، وتتألف الأحاسيس الإنسانية الرفعية بظلالها النورانية الدافقة تترع النفس بشرا وتغمرها سعادة و تملأها طمأنينة وسلاما مقيما استقر، فلا يبرح. ولا يريم، متذوقا (الخمر) الإلهية، سعيدا منتشيا بكشفه الذوقي.

هذه (المقامة النثرية) يطورها (الأمير عبدالقادر) مباشرة بعد الانتهاء منها، في منظومة مطولة ، في أكثر من (٢٧٠ بيتا) بل هي (٢٧١ بيتا) موزع المشاعر فيها بين إدراكه وكشفه، وبين ظلال الذات الإلهية، ومن هذا الحشد من المشاعر فيها بين إدراكه وكشفه، وبين ظلال الذات الإلهية، والأشواق والرؤى والصور، نلتمس قليلاً من الأبيات بما يعطى فكرة تقريبية، عنها :

فلو رأيت الذي شاهدت علنــــا ... لكنت تعذرنـا إذن أعـاذلنــــا
وكنت تعلم كيف الأمر متضـح ... وكيـف قلنـا الـذي قلنا وقيل لنا
وكنت تبكي دما تقول وأسفـــا ... وتبـذل الـروح منـك كـي تواصلنا
محـزون قلب لـه شغـل بغايتـــه ... ترى لنـا الفضل حيـث اللّه فضلنا

فشؤم نكرك يامشؤوم حاق بكم ... ما راعنا أبدا وقتا وهولنا
فنحن في غبطة صفا الزمان لنا ... مُنعَّمون بما الإله خوّلنا
جمالنا بعلوم أنت تجهلها ... بها حبانا الذي أهدى وجملنا
عرفنا كل الذي وصفتمونا به ... ونحن أعرف منكم بأنفسنا
أمطنا الحجاب فانمحي غيهب السوى ... وزال وأنت وهو فلا لبس
ولم يبق عيرنا ـ وما كان غيرنا ... أنا الساقي والمسقي والخمر والكاس
أوقات وصلكم عيد وأفراح ... يامن هم الرُّوح لي والرَّوْحُ والرَّاح
يامن إذا اكتحلت عيني بطلعتهم ... وخفقت في محيا الحسن ترتاح
دبَّت في كلّ جوهرة حميّاهم ... عقل ونفس وأعضا وأرواح

....

أريد كتم الهوى حينا فيمنعني ... تهتكي، كيف لا والحب فضاح

....

ما جنة الخلد إلا في مجالسهم ... فيها ثمار وأطيار وأدواح
هوى المحب لدى المحب أين ثوى ... يرتاح مهما تهب منه أرواح

❊ ❊ ❊ ❊

فيا نورا بلا شمس ... ويا شمسا بلا نور
ويا بحرا بلا حد ... وساحلا بلا بحر
ويا فجرا بلا ليل ... ويا ليلا بلا فجر
لقد حيَّرتني حتى ... في حيرتي وفي أمري
وحار كل ذي كشف ... وذي عقل وذي فكر

❊ ❊ ❊ ❊

ثم ينهي (الأمير عبدالقادر) مطولته بفقرة نثرية عن الحب الإلهي، وخمرته الربانية، تستمد روح (المقامة) النثرية أو (شبه المقامة) كما أسماها، وظلال المطلولة ذاتها، معلنا (الراحة) و (السعادة) بالوصول إلى (الكشف) بينما يمضي الضالون في غيهم يعمهون، من باب الفتح محرومون، فيقول أخيرا إذن :

« لما انفتح الباب وارتفع الحجاب، واجتمعت الأحباب على الشراب اللذيد المستطاب، رتب الأفراح حيث ما دبت الراح، وبعد أن طار السكر والمحو ونزل الحضور والضحو، رأيت شمسنا طالعة، مشرقة ساطعة، والناس في ظلمة وليل، وهرج وويل، فقلت مابال الناس ؟ فقيل: إنهم في عمى وإفلاس، ومالكم ولهم ؟! إنهم عاتم وأنتم عالم، والله غالب على أمره الحاكم العزيز العالم ». [١٠]

وإن بدا الشكل الفني لنوع (المقامة) هنا مقصودا تصريحا، ولغة وأسلوبا، فإن الارتباك واضح في (الرواية) و (البطل) حيث وزع الكاتب الأدوار بشكل اعتباطي غير ناضج بين «عريف الجماعة» كشخصية دينية صوفية تخلفها في الدور شخصية (عصام) التي تنسحب حسب السياق عن شخصية (الأمير عبدالقادر) التي بدت أكثر عزما وإصرارا، فهو (طلاع الثنايا) فيكابد الشوق والتوق متحديا المخاطر، غير عابئ بالذين فشلوا في الوصول، أو المعرضين عنه يأسا أوضلالاً، بينما يتسلح هو بالصبر والإخلاص، حتى أدرك غايته بفضل الجهد والمثابرة، والتجربة، والمشاهدة التي قوامها الذوق أولا وأخيراً .

قام هذا الذوق على (مشاهدة) وجدانية في تجربة روحية، نهجت نهج المغامرة الصوفية، في إدراك الذات الإلهية، ولم يتأت ذلك إلا بالمكابدة، والمجاهدة التي لا يتوفر على الاستعداد لها الجميع، لكن البطل هيأته معارفه الدينية، لخوض التجربة، كما هيأته

نفسيته، وتوقه الروحي، بحثا عن ملاذ في ظلال نورانية تشيع في النفس دفئا، وتغمرها سلاما، بعيدا عمّا يتصارع فيه الناس، القاصرون دون إدراك (السر) الذي كان دائما يتوق إليه المتصوفون: شعراء وناثرين وسواهم .

من هنا تبدو (المصطلحات) الصوفية، وظلال الصوفيين، وتوقهم وشوقهم أمرا طبيعيا في هذه (المقامة) بمضمونها الديني، وإطارها الأدبي، الذي هو (المقامة) الذي لم يعد (كدية) واحتيالا، بل توظيفا للإطار: كي يملأ بمضامين مختلفة، تختلف فيها الموضوعات، والغايات، كما يختلف بعض الشئ الأسلوب نفسه .

ورغم أن هذه التجربة للأمير عبدالقادر معبرة تعبيرا قويا عن صاحبها، ثقافة وميولاً، فهي أيضا معبرة عن عصرها في النزوع إلى (الانطواء) تحت عوامل مختلفة، بما فيها الظروف النفسية للشخصية غير المفصولة عن ظروفها السياسية والاجتماعية في جو عام، من القرن التاسع عشر الذي لم يشهد أي تطور لنوع المقامة، وليس هناك ما يشجع عليه ولا على غيره أيضا من فنون القول الأخرى، ومن ذلك وسيلة النشر، والقارئ نفسه.

إن فقر القرن التاسع عشر كغيره في هذا النوع الأدبي يرجع إلى غياب وسائل التبليغ أساساً: نشرا، وتوزيعا، فضلا عن الظروف الصعبة التي عرفتها (الجزائر) يومئذ خصوصا والوطن العربي عموما، سياسيا، واقتصاديا، وثقافيا، واجتماعيا، مما زهد في كل شيئ، بما في ذلك الكتابة الأدبية الفنية، خصوصا من ذلك النوع الذي يتطلب بعضا من طول النفس، وسعة البال، وخلو الذهن من المنغصات الخاصة، والعامة: مما يحول دون الكتابة الفنية الناضجة، وإن أفسح المجال للكلمة الشعرية المرتبطة بلحظة انفعال، وصياغة موقف، لم يكن لدى شعرائنا التقليديين يتطلب (معاناة) و (مكابدة) كبيرتين، لطابع المباشرة، والعفوية في القصيدة التقليدية يومئذ .

مع ذلك نلتقي في نهاية القرن التاسع عشر مع نموذج فني متميز، لشاعر كاتب مؤلف من ممثلي هذه المرحلة، هو الشيخ (محمد بن عبدالرحمن الديسي) المولود في (١٨٥٤م) المتوفى سنة (١٩٢١م).

أما عمله هذا الذي وصفنا بالتميز، فهو (المقامة - المناظرة) التي ألّفها بعنوان «المناظرة بين العلم والجهل» سنة (١٣١٤هـ / ١٨٩٥م) لكن نشرها تأخر عن ذلك، إلى سنتي: (١٩٠٨م) و (١٩٠٩م) حيث نشرت جريدة (كوكب افريقيا) بالجزائر نحو ثلثيها، في ثلاثة أعداد، العدد: (٧٧) الصادر في ٢٧ رمضان ١٣٢٦هـ (٢٣، ١٠، ١٩٠٨م) والعدد (٨٠) الصادر يوم ١٨ شوال ١٣٢٦هـ (١٣، ١١، ١٩٠٨م) ثم العدد (٨٩) في ١٥ ذي الحجة ١٣٢٦هـ (٨٠ جانفي، ١٩٠٨م).

ثم نشرتها مطبعة (بيكار) وشركائه، في (تونس) ككتاب، لكن من دون تاريخ. غير أن المؤكد أن هذه (المقامة - المناظرة) قد كتبت مع نهاية القرن التاسع عشر بالنص الصريح في آخرها، حيث يقول الكاتب «والغرض من تلفيق هذه الكلم، ونظمها في سمط الحكم، والله أعلم بالنيات: إيقاظ العزايم وتحريك الهمم تمام سنة أربع عشرة وثلاثمئة وألف رابع الحجة».[11]

كتبها بعنوان (المناظرة) ثم بدا له أن يصنفها في نوع (المقامة) بفعل طابعها القصصي، وأبطالها، ومجال الحدث، حيث جرت أحداث المناظرة الحوارية في مجلس استدعى في النهاية حكماً، يتدخل لحل الخلاف الذي نشب منه الجدل بين لسان (حال العلم) ولسان (حال الجهل) كما بدا له أنه لقي تشجيعاً عليها واستحسانا لها، وإيثارا أيضا لاسم (مقامة) جديرة بالشرح، فتصدى لها هو نفسه بشرح يقع في (مئة وثلاثين صفحة) لا يزال مخطوطاً لدى أحد أحفاده، وأطلق على هذا الشرح اسم «بذل الكرامة لقراءة المقامة».

فهي إذن (مناظرة) امتطت شكل المقامة: شخصياتها، وجوها، ولغتها المنتقاه، وسجعها، وموسيقاها، فما موضوعها ؟ بل ما الغاية منها ؟ لقد كشف الكاتب عن هدفه منها، وهو تحريك الهمم، للحوار، والنقاش والإبداع في إطار أدبي، فاتخذ لذلك موضوعاً قائما في كل زمان ومكان، تقريبا، وهو حيازة الجهلة والأميين: المال والجاه، والمتاع في الحياة الدنيا، التي لا يظفر فيها المثقفون إلا بالعناء والنصب، وشظف العيش، مع البقاء على هامش الحياة في مواقع التأثير الفاعل: سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فتاق الكاتب إلى الوصول إلى مبرر، فاختلق لذلك أشخاصاً، هم: الراوي، أي قلم (المؤلف) ولسان (حال العلم) ولسان (حال الجهل) ثم لسان (حال الإنصاف) فيجري الجدل وسط قوم في مكان حدد مسبقا في يوم معلوم .

يفتح الكاتب مقامته (المناظرة) هكذا «بعد حمد ملهم الصواب ، وكاشف الأصواب، والصلاة الكاملة والتحيات المتواصلة الشاملة على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه والفئة العالمة العاملة.»[١٢]

فالافتتاح ديني تقليدي تضم (براعة استهلال) في جزء جوهري، من لب النتيجة من الحوار بين حالي (العلم) و (الجهل) وقد شهده حضور في يوم معلوم .

كان (العلم) هو البادئ بالكلام معتداً بنفسه ساخراً من (الجهل) رغم أن الكاتب يقدمه في حالة مزرية توعز بضعفه وهزاله وتهميشه، انعكاساً لما انتهت إليه أوضاع المثقف والثقافة في (الجزائر) بعد الاحتلال الفرنسي، فيصوره وهو ينهض للمرافعة هكذا «فقام العلم وقد شاخ وأسنّ، وأدركه الضعف والوهن، بادي الإعواز، يتوكأ على عكاز، في رثة حال، وأطمار وأسمال، فبسمل وحمدل، وحسبل وحوقل، وصلى وسلم، على خير من علِم فعلّم، وقال: ياجهل ما أنت لخطابي بأهل، ولا جدالي عليك بسهل، يا موت الأحيا وياقليل الحيا، ويا سبب تفليس ابليس، ويا حلية كل دنئ وخسيس، كيف تكون لي أنت المجاري، والعلم صفة الباري». [١٣]

فقد بدأ العلم بثالب (الجهل) معلنا الفرق بين من (يفهمون) ومن (لايفهمون) باعتبار (العالم والمتعلم والعلم في الجنة) فيذكر لهذا صفات .

(العلم) ومزاياه وفضائله قائلاً «إلى ترجع الأربعة أركان التي بها شرف الإنسان، علوم الأديان، وعلوم الأبدان، وعلوم الأذهان، وعلوم اللسان» .

فيكفي العلم شرفا في نظر (لسان حاله): «أن كل أحد يدعيه، وكل ذي فطرة سليمة يقصده وينتحيه» أما أبناؤه (العلماء) فهم «هداة العباد ومصابيح البلاد ، زينة المحافل، ورؤساء الجحافل، أيامهم بالمحاسن معمورة، ومساعيهم في الصالحات مشكورة» وهم أخيراً ذوو اختصاص لا معون في كل فن، وفرع من فروع المعرفة .

لكن لسان (حال العلم) يلوح باللائمة على الزمن الظالم الذي امتطاه الجهلة والمنافقون، قائلاً «فلتبك على سلفي الصالح المنابر، والأقلام والمحابر ... فلا يسعني إلا الرضى والصبر على مر القضا ، والتقلب على جمر القضى» وهو في ذلك، لم يهمل الصفات السلبية يلصقها بالجهل وأصحابه «يكفي الجهل قبح وسمه، ولكل مسمى حظ من اسمه، يخبط خبط عشواء ويركب متن عميا» ثم يأتي دور لسان (حال الجهل) فيقدمه الكاتب في صورة مستمدة من طبع (الجاهل) وسماته قبحا وزهوا وخيلاء على النحو التالي، حين نهض: «أبرق وأرعد، ووعد وأوعد، ونهض في أكمل شارة وأحسن بزة، وقد انتفخ من الكبر وأخذته العزة» ليخاطب (العلم) قائلاً «يا علم، ما هذا الإفراط في الظلم .... أما تخشى قوتي ... وبيدي المناصب، وأنا الرافع والناصب، والمتصرف في الحكام، وإلى مرجع الأحكام، والنقض والإبرام، والقهر والإلزام .... قد ملكت الأمصار، وملأت الأقطار، وخفقت في الخافقين بنودي، وطبقت المشارق والمغارب جنودي ».[١٤]

ثم يضيف (الجهل) عن أبنائه (الجهلة) فهم في الدنيا «المترفون المنعمون، والقوم الذين هم في العيون معظمون، ويتمتعون بفاخر الأكل واللباس، وسواء عندهم مابأس به، وما به باس، فكم أجروا في الهوى أفراسا ، وزينوا ولائم وأعراساً ، وأعمروا القهاوي

والحانات، وملأوا الاصطبلات والخانات، ولهم المعازف والعيدان، والمغنون والقيان، ولهم الليل وصهوات الخيل ..... بأيديهم المتاجر والأسواق، وإليهم الأرزاق عفوا تساق ».

يقول لسان (حال الجهل) هذا بعد أن يعدد بدوره مثالث (العلم) الذي بنوه هم «الشعث الغبر، الذين ليس لهم عند أهل الدنيا اعتبار ولا قدر، إن خطبوا ردّوا، وإن عد الناس فما عدوا، وإن غابوا فما فقدوا، وإن حضروا فكأنهم ما وجدوا، مالهم شارة، ولا إليهم إشارة» .

وينتهي لسان (حال الجهل) مخاطبا لسان (حال العلم): « هبك صرت العلامة الثاني ما بلغت الأماني، والدهر عبدي وغلامي، وقد آن أن ترجع من حيث أتيت وتموت كما كنت من قبل حييت، وأنا نزلت إلى الأرض في هذه الساعة، وعلى أبنائي تقوم الساعة» .

ثم يتدخل (الحكم) في شخص (الإنصاف) كمصدر أسند إليه الكاتب مهمة الفصل بين الخصمين فقال: «آيها الخصمان دعا الشقاق واتركا اللجاج ولا تطيلا الحجاج، وأنتما المتعاقبان على نوع الانسان .... قد اقتضت الإرادة الأزلية أن يكون العالم على هذا النظام: جهلاء وعلماء، فلو كان الناس كلهم علماء فمن ذا يقوم بالمهن، أو جهلاء كلهم فمن ذا الذي يحفظ الشرائع والسنن، وليست بينكما مصاددة، ولا كبير معاندة، وأنا أقضي بينكما بقضاء فصل وكلام جزل، فخيركما العالم العامل، ثم يليه المسترشد الجاهل، ولا خير في غير ذين من كلا الصنفين» (١٥).

ويعلن (الراوي) بهذا الموقف، انتهاء المواجهة بين (الخصمين) قائلاً «فانقضى الكلام وافترقوا بسلام، وختمت المقامة بحمد أهل الجنة في دار المقامة» .

ففي هذه (المقامة) ميدان (الحدث): مجلس (معلوم) حضره قوم في يوم أيضا معلوم، ليشهدوا مواجهة بين (لسان حال العلم) و (لسان حال الجهل) كشخصيتين خياليتين، انضمت إليهما شخصية خيالية ثالثة هي شخصية (الإنصاف) تضاف إلى ذلك شخصية (الراوي) غير المسمى، ويفهم من السياق أنه المؤلف الذي كيّف مجريات (الجدل)

ليخدم غرضه، فيرفع شأن العلم في تقدم الأمم والشعوب، ودور العلماء الحضاري، لكن يبقى العلم ورجاله يعانون عنت الحياة وتسلط الآميين والجهلة الذين اغصبوا السلطة والجاه والمال، فاحتكروا بذلك متع الحياة ورفاهيتها، وحرموا منها رجال العلم، ولم يسخروها في ازدهار الشعوب والأوطان، لذا قدم الكاتب (لسان حال الجهل) في صورة عربيد تشغله أهواؤه وملذاته، فيبدو جلفا، مغرورا مستهترا، تشغله نزواته عن كل ما حوله.

ويحاول لسان (حال الإنصاف) أن يخفف من حدة الصدام بين الخصمين، فيلوذ بالمنطق التوفيقي، الذي يرى أن الحياة تنهض بالطرفين، لوضع حد، لما لا يوضع هنا له حد، إلا بانتصار قيم الخير والفضيلة .

ولقد وردت مقامة (الديسي): (المناظرة) على ثلاث مراحل، سبقها تمهيد قصير عن الجدل الذي حصل بين (العلم) و (الجهل) في يوم معلوم، بمكان ما، فكانت المرحلة الأولى التي ابتدأ فيها (العلم) بالكلام «معيرا الجهل وأتباعه من أحبة وبنين» [١٦]، واصفا إياهم بالبهائم «وإن لبسوا العمائم» ويأتي دور (الجهل) في المرحلة الثالثة منتفخ الأوداج، معلنا سيطرته على شؤون الحياة، وسطوته بين الناس، ثم يأتي دور حال (الإنصاف) ليحكم بين المتخاصمين، داعيا لهما لترك «الشنان و ...... اللجاج» .

وقد بدا الدافع في (المقامة - المناظرة) فكريا، لبعث نشاط فكري، وحركة نقدية وأدبية، فأعلن الكاتب ذلك صراحة بأنه قصد بها «إيقاظ العزائم وتحريك الهمم» لذا اكتست هذا الطابع الأدبي المشرق، تحت عنوان (مناظرة) والتصريح في النص أيضا باسم (مقامة) وكرر اسم (مقامة) بإلحاح، في مخطوط له شرح به هذه (المناظرة) في نحو مئة وثلاثين صفحة أسماه «بذل الكرامة لقراء المقامة» .

و (المقامة - المناظرة) توفرت عل أهم العناصر التقنية في (المقامة الأدبية) من إعداد (المقام) أو (المجلس) وأسلوب الرواية، والحكاية التي جاءت في مجرى جدال أشاع حيوية في الموضوع، ثم العناصر البشرية، فهناك (الراوي) النكرة الذي اختفى (المؤلف)

وراءه، ثم هناك (الأبطال) الثلاثة (لسان حال العلم) و (لسان حال الجهل) و (لسان حال الانصاف) فضلا عن الطابع اللغوي، خصوصا في ذلك السجع، الذي اتسم عموماً بالخفة والرونق، وقصر الجملة، ووضوحها في الأغلب الأعم مثل: «متكلمون وفقهاء، أصوليون وأدباء، ومناطقة وحكماء» .

عبرت تجربة (الديسي) هذه عن إحساسه بما آل إليه الوضع الثقافي بالجزائر تحت الاحتلال الفرنسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فعكس ذلك تصويره (العلم) بأنه «شاخ» و «أدركه الوهن» للتعبير عما أصاب الحركة الثقافية عموما والأدبية، خصوصا أن المرحلة التي كتب فيها تجربته كانت تؤذن بالخروج من (غيبوبة) إلى انتعاش واعد، فهو كتب المقامة سنة (١٣١٤/١٨٩٥) ونشرها في (١٩٠٩- ١٩٠٨م).

وفيها إدانة لصوت (الغوغاء) الطاغي في مختلف الجوانب من الحياة، مما يسهم في إزاحة القيم الخالدة، قيم البناء الحضاري الإنساني، الذي يحتل فيه العقل والعلم، والعلماء بالضرورة مكان الريادة، والإجلال والاحترام، فالمقامة فكرية أدبية: ذات خلفية سياسية، ثقافية، اقتصادية، اجتماعية، يتمثل الجانب (السياسي) في إدانة الاحتلال الأوروبي وقوى الشر التي كانت دائما تقدم النماذج البشرية الجاهلة السلبية في مواقع القرار السياسي، فهي عناصر يعوزها الوعي الحضاري، فتفتقر للرؤية المستقبلية، ويعكس الجانب الثقافي ما آل إليه الوضع بعد نهاية المقاومة بقيادة (الأمير عبدالقادر) من ركود أولا، وما أذنت به مبادرات من تطلع للخروج من (غيبوبة) إلى (انتعاش) يفضي بالضرورة عند العمل وتوفر الإرادات إلى النهوض الفاعل .

وكاد الجانبان (الاقتصادي والاجتماعي) يتجسدان في وضعية (رجل علم) من جهة: عنتا وتهميشا وضنكا، والسوقة الذين مالكوا زمام الأمور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مثل الحياة السياسية .

غير أن التجربة كثيراً ما ارتبكت لدى الكاتب، في أقوال يسندها إلى (العلم)

وأخرى يسندها إلى (الجهل) فيصور (الجهل) في موقف ليس من طبيعته كما يفعل مع العلم، كما ينطق ذلك بما يناقض موقعـه ومستواه، خصوصا حين يجعله فجأة (ذا معرفة بالتاريخ، والعلوم التي لم تجد (العلم) و (العلماء) نفعا في حياتهم، فبعض مثالب (الجهل) «بدل أن يرفضها الجهل نفسه أكّدها بدوره بطريقة مباشرة، أنطقه بما ليس من طبيعته النطق به، كأن المؤلف يوعز إليه أن يفخربما يراه الناس رذيلة، ليجعل منه هو فضيلة، إمعانا في تحقيره أمام الناس، مثل ارتياد الجهلاء (القهاوي) و (الحانات) (فملأوا الاصطبلات والخانات) ولا يغيب عن أذهاننا ما في معنى ارتيادهم (الحانات) وإقامتهم بالاصطبلات من إهانة، وتحقير، وهو كلام معقول جدا لو ورد على لسان حال العلم، لكن المؤلف أورده على لسان الجهل الذي يستحيل أن يعرّض بنفسه، إلا بإيعاز من الكاتب لتنفير الآخرين منه أكثر، وهو أسلوب أشد التصاقا بالوعظ والإرشاد للبسطاء تحبيبا للعلم، وتحقيراً للجهل، بل إن هذا دليل على وضع العلم والعلماء في وقته، وهو رأي جيد دقيق ومعبر عن الواقع» بمختلف وجوهه كما عاشه الكاتب في عصره .

« ويشبه هذا الموقف للجهل موقفا آخر وقفه من الأسلاف الذين سبق أن اعتز بهم العلم، وبما تركوه من مجد، فأجابه الجهل: «ماذا ينفعك ذكرك السالفين من الأعلام، تلك أمة قد خلت، ورسوم درست، وعفت، فهل بذكركم ما مضى، يعاد من رونق الأموى، وبهجة الأزهري، ومسجد قرطبة، وفخامة الزيتونة، وضخامة القرويين، وشهرة المدارس الثماني، ونظامية بغداد) فهذا اعتراف صريح من الجهل بأفضلية العلم وما له من مكانة» [١٧] ماضياً، اعتراف يتناقض مع شخصية الجهل العامة كما رسمها الكاتب له: عربيدا جلفا ، وهو ضرب من ضعف التجربة، والتعبير عنها ، انسحب أيضا عن شخصية (العلم) التي كان (الراوي) يسندها ، لكنه يسهو فيقول «فلما فرغ العلم من القيل» مما يتضمن ضعف الحجة، فتأتي هذا السهو - ربما - في سياق البحث عن السجع، فكان التعبير «وسمع الجهل ما في حقه قيل» .

ومهما يكن من شيء، فإن هذا النص (المقامة - المناظرة) نموذج أدبي متميز، ومتقدم جدا في الفترة التي كتب فيها، ثم نشر، نموذج نثري رائد مع نهاية القرن التاسع عشر كتابة، وبداية القرن العشرين نشراً .

وهو فضلا عما سبق استجاب لحاجة فكرية أدبية في مناخ أدبي شرع يتطلع للخروج من الركود، ربما من هذا المنطلق كان الاهتمام كبيرا بهذا النموذج مخطوطا أولا، ومطبوعا ثانيا، وربما هو الاهتمام الذي حفّز الكاتب على تحرير شرح له، لايزال مخطوطاً، اسمه «بذلك الكرامة لقراء المقامة» يقع في مئة وثلاثين صفحة من الحجم الكبير، بدا فيه اطمئنانه إلى مناظرته - المقامة، باعتبارها «نموذجا من الأدب الرفيع، كما يرى توفيقه فيها هبة من الله» [١٨] الذي ألهمه الفكرة، والأسلوب الرشيق الذي عولجت به .

يقول الديسي، في مقدمة: (بذل الكرامة لقراء المقامة): «إن الأدب للعقول السليمة رياضة و أي رياضة، يعرف ذلك من انتشق أزهاره، أو دخل حياضه، وقد أجرى الله على جناني، وأنطق لساني بمقامة أدبية في المفاخرة بين العلم والجهل، استحسنها من رآها من الإخوان، وأثنى عليها واستعذبها بعض أهل العرفان» [١٩] .

وبدا أن هناك أمرا لفت انتباه (الديسي) في تعليق الناس على مقامته، من أن هذا الضرب من (الجدل) يفتح الباب للضغائن، ويجر إلى ضرب من «تنابز بالألقاب» المكروه شرعا، فكتب تحت عنوان «تنبيه» مايلي: «قال بعض العلماء: إياك أن تشتغل بهذا الجدل الذي ظهر بعد انقراض الأكابر من العلماء، فإنه يبعد عن الفقه، ويضيع العمر، ويورث الوحشة والعداوة، وهو من أشراط الساعة، كذا ورد في الحديث، وقال بعضهم: إياك والمراء فإنّه لا تعقل حكمته، ولا تؤمن فتنته» ليضيف بعد هذا مباشرة دفعاً للبس، «الإنصاف أن الجدل لإظهار الصواب على مقتضى قوله تعالى ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (سورة

النحل آية ١٢٥) لا بأس به، وربما ينتفع به في تشحيذ الأذهان، والممنوع هو الجدل الذي يضيع الوقت، ولا يحصل منه طائل» فكري أو معرفي أو سواه .

ثم يشرع في شرح (مقامته - المناظرة) بمستويات مختلفة، حسب طبيعة الجملة أو الفقرة وأهميتها: لغة، وبلاغة، ومعنى، ففي شرحه للتعبير عن (العلم) الذي «شاخ وأسن» يقول: «إن تمثيل المعقول بالمحسوس، وإبرازه في صورة المشاهد، وتصويره المألوف أوقع في النفوس، ولذا كثرت الأمثال في كرم العرب، وعلى أساليب كلامهم نزل الكتاب العزيز مستكثراً من ضرب الأمثال، وكذا كثر في كلام الأنبياء والحكماء» فهذا الشرح يضفي أبعادا جديدة إذن في رؤية الكاتب، فيغدو مفيداً جداً في الأضواء المختلفة التي يلقيها على (المقامة - المناظرة) فتفتح أكثر من أفق آخر للناقد الباحث .

وللديسي مقامة أخرى أكثر صنعة، وهي لا تزال مخطوطة، بعنوان «تفضيل البادية بالأدلة الواضحة البادية» في أربع صفحات فقط، قام بشرحها كذلك، وفيها تعمد المفردات اللغوية، والاشارات التاريخية، والأدبية، افتتحها بالحمدلة والصلعمة، قبل براعة الاستهلال، معلنا أنه سيطرق في مقامته أمرا غريبا سها عنه (الهمذاني) و (الحريري) فلم ينطقا بطليهما به، فاستدركه (الديسي) وأجد في نفسي هنا ميلا للاختصار، فأكتفي بنقل ما كتبته عن هذه المقامة في كتابي عن (الديسي حياته وآثاره) فبعد التمهيد يصل الكاتب إلى قوله «ومن العجائب التي لم يحكها عيسى بن هشام، والغرائب التي ما عثر عليها في تطوافه الحارث بن همام: أن عقايل من بنات أقايل القبائل، اجتمعن في فصل الربيع، وقد ذبح الأرض غيث مريع ..

ثم أخذ يذكر اجتماعهن تحت الأغصان، وبين الكثبان (فطر بن ولا طرب العذاري بدارة جلجل) ثم يصل إلى صلب الموضوع (فقالت واحدة منهن: ألم تسمعن يا أخوات

ويابنات السراة ما ينقل لنا عن أديب قروي يقول بتفضيل ساكنات المدر على ساكنات الوبر؟ فقلن كلهن من أين له هذا التفضيل الذي ليس له عليه دليل) .

وأخذن يفتخرن بخصال البدوي الذي يأبى الضيم، ويكرم الضيف، ويرعى حق الجار، ثم يورد الكاتب على لسانهن ذكر محاسن البادية، في رأيه - (ما جسنا طبيب، ولا لمستنا يد مريب، ولا عرفنا المارستان، ولا احتجنا المعالجة بالإسهال، قد سلمنا من مزمنات العلل، ولم يمرض غالبنا إلا مرض الأجل، وعوفينا من سيئ الأسقام والجنون والبرص، والجذام، ولم ندخل الحمامات، حيث تقع الخيانات، ومعلوم أن ما انتفى عنا من الوصم التصق بغيرنا على رغم الخصم) .

من أهمية هذه الرسالة (المقامة) أنها توضح لنا تحولا حدث في فكر الشاعر - الكاتب، يتمثل في عدوله عن رأي سابق، في تفضيل المدينة، ورغم أننا لم نستطيع تحديد تاريخ هذه الرسالة، فإننا اهتدينا إلى أنها تحمل رأيه الأخير والنهائي في المفاضلة بين المدينة والبادية »[٢١] حين اهتدى أن تفضيله (المدينة) سابقا، يعتبر من التعدي وعليه فهو قد صار من عشاق (الوبر) لا (الحجر) .

ورغم صغر هذه المقامة، والإغراق بها في الغريب اللغوي، والإشارات الأدبية والتاريخية، فهي من أحسن النماذج أيضا في مطلع القرن العشرين .

وفيها يتكرر الراوي النكرة يغطي على الفاعل الذي هو المؤلف، ثم يرمي بمسار الحوار بين مجموعة فتيات ريفيات ضمهن مجلس في البادية، فأعلن احتجاجهن على الكاتب الذي اعتبر رأيه السابق من «التعدي» والتجاوز الذي لم تغفره حسناوات الريف الجزائري الذي استدرج ريفا عاش فيه (امرؤ القيس) وخاض مغامراته التي تاق الديسي لمحاكاتها فنيا، وهو المولع بالطرافة في الفكر والفن أساسا .. في نثره مثل شعره .

لقد عرف القرن التاسع عشر تقلبات سياسية مختلفة في الوطن العربي خصوصا، والإسلامي عموما، فانجرت عن ذلك أوضاع فكرية وثقافية وأدبية، اختلفت حيوية في مطلعه، وتردّدا بعد منتصفه في (الجزائر) ثم انتعاشا آخره، حين شرع المناخ الثقافي يتنفس بعض الشيء، فبدأت تبرز أعمال في التراث، جمعا وتحقيقا ودراسة، لازمتها بعض الحركة الأدبية، يعنينا منها هنا النثر الفني، وقد رأينا أن القرن التاسع عشر حفل بأعلام، منها أعلام أدب كتبوا في النثر كما كتبوا في الشعر، من أهمهم (الأمير عبدالقادر) و(الديسي) فرأينا للأول مقامته الصوفية، وللثاني مقاميته (المناظرة بين العلم والجهل) و (تفضيل البادية بالأدلة الواضحة البادية) فاختلفت شخصية (البطل) من شخصية مادية بشرية في (تفضيل البادية ....) عن شخصية معنوية ذات ظلال حضارية في (المناظرة) وكان الخيال سيد الموقف في الحالتين، حيث سلك الكاتب أسلوب الحوار، وهو حوار اتسم بالطول في (المناظرة) وبقصر المقاطع، في تفضيل البادية لكن بقى الكاتب في ذلك ملتصقا بالصور المادية العامة للأبطال والأوضاع، فالعلم (شاخ وأدركه الوهن، يتوكأ على عكاز) و الجهل: زمجر «وأبرق، وأرعد» و (مقاهيه) و (حاناته) ضجت بالصخب، لكن بقيت نوادي العلماء هنا يكسوها الهدوء والوقار .

كما تبقى الألوان الصارخة واضحة، خصوصا في (فصل الربيع وقد ذبح الأرض غيث مريع) ومثلها الموسيقى القوية السريعة في السجع بألفاظها المزمجرة عموما في (المناظرة) والهادئة العذبة في (تفضيل البادية) .

في كل الحالات اجتهد (الديسي) في ابتكار ما يمكن أن يسهم في ضرب البرك الراكدة في الحياة الثقافية والفكرية، للخروج من غيبوبة أو سبات عميق إلى ما يحرك سواكن النفوس، ويسهم في إشاعة حيوية أدبية بدأت ملامحها مع أواخر القرن التاسع عشر، فكان ذلك خطوة أولى للاحقها في القرن العشرن .

(٢)

أما في القرن العشرين، فإن شهدت الحركة الفكرية والأدبية تطورا كبيرا فإن فن (المقامة) لم يساير هذا التطور كثيرا، لا مادة، ولا أسلوبا، لكنه شهد بعض التطور المهم، في حجم المادة، وفي النشر، وفي الرؤية الفكرية، فالوضع شرع يختلف تماما منذ مطلع القرن: سياسيا واجتماعيا وثقافيا، أساسا، فقد عرف القرن سيلا من الصحف العربية، كانت أولاها جريدة (كوكب افريقيا) لمدير تحريرها (السيد محمد كحول) وإن كان تمويلها استعماريا من الولاية العامة، فقد اتخذت العربية لسانا، واستقطبت أقلاما جزائرية ذات أهمية، خلال استمرارها، بين (١٩٠٧) و (١٩١٤) فأسهمت في إشاعة الحيوية الأدبية، بطرقها لعدة موضوعات، من بينها فن (المقامة) و (المناظرة) فكتب فيها بعض أعلام المرحلة، من بينهم (محمد بن عبدالرحمن الديسي) كما راسلها (عبد الحميد بن باديس) نفسه حين كان طالبا في (تونس) قبل أن يتحدد خطه الإصلاحي طبعاً .

أما أول جريدة وطنية بخطها الفكري ولغتها وتموينها، فكانت جريدة (الفاروق) التي أسسها المفكر الجزائري، الإصلاحي، الصحفي (عمر بن قدور الجزائري) فصدر العدد الأول منها يوم ١٨ فيفري ١٩١٣ م، لتكون كما يقول صاحبها «فارقة بين الحق والباطل، وآمرة بالمعروف ناهية عن المنكر» واستمرت حتى ١٩١٥ ، ورد تحت عنوانها ما يلي: «جريدة إسلامية علمية اجتماعية أدبية» كما ورد على جانبها الأيسر أنها: «إصلاحية إخبارية، تصدر كل يوم اثنين» فهي أول جريدة أسبوعية «وطنية ترتقي إلى مصاف الجرائد العربية المعتبرة، وكانت إسلامية وطنية محضة، طالما اهتمت بقضايا المسلمين، وحللت واقعهم المرير، والتفتت بصفة خاصة إلى أحداث تركيا الدامية ناصحة ومحللة»[٢٢] فوقف (ابن قدور) إلى جانب(تركيا) ضد أعدائها، فلم يبال بمضايقات الاحتلال الفرنسي لذلك، وتحذيره له، مما جعل السطات الفرنسية توقف الجريدة، سنة ١٩١٥ ، وتنفيه إلى (الأغواط) حتى (١٩١٩) .

إلى جانب (عمر بن قدور) انطلق آخرون ، مثل (عمر راسم) الذي كانت له جريدة وطنية بدورها: حرفا وفكرا، عنوانها (ذو الفقار) صدرت بعد (الفاروق) بشهور، فكان العدد الأول يوم (٥ أكتوبر ١٩١٣)وعلى الصفحة الأولى صورة للسيف بين يدي (رسم) لاعتبار أن (ذار الفقار) اسم لسيف (الإمام على) كرم الله وجهه، لذا سجل (عمر راسم) الذي اتخذ له اسما مستعاراً: هو (ابن المنصور الصنهاجي) وتحت الرسم: النص التالي في الصفحة : « ذو الفقار: بعثت لاقتل النفاق، والحسد، والكبر، والشرك، من قلوبهم .... وأبث فيهم الصدق والتسامح والتواضع والإيمان الخالص وحب الخير لبعضهم، والتعاون و (الاتحاد) .

إلى جانب الصحف الوطنية العربية، هناك الصحف (العربية) التي أصدرها فرنسيون، في مقدمتها جريدة (المغرب) خلال سنتي (١٩٠٣-١٩٠٤) التي أصدرها (Pierre Fontana) بالعاصمة، مرتين في الأسبوع (الثلاثاء) و (الجمعة) كما أنشأ (Fontana) المطبعة التي بقيت تحمل اسمه (بيير فونطانا) فعملت هذه المطبعة على إصدار الكثير من الكتب العربية، خصوصا منها المحققة، كما هدفت الجريدة إلى التأثير على الجزائريين، كي يهادنوا المحتلين الفرنسيين، فورد لذلك في افتتاحية عددها الأول مايلي: «لايكفي مريد مداخلة الأمة الإسلامية والفوز بحسن التفاتتها أن يتكلم بلغتها فقط، بل يجب عليه زيادة على إتقان لغتها مشاركة أفرادها في الوجدان، وفي كثير من العقليات والمعتقدات، فالغاية المقصودة (للمغرب) هي السعي في التأليف بين الأهالي من سكان هذا الوطن وبين الأمة الفرانسوية، وذلك بإزالة كل خلاف، وبين ضرورة المعاملة بالجميل بين الأمتين» [٢٢] .

فاجتذبت هذه الجريدة بضعة كتاب جزائريين من ذوي الارتباط بالإدارة الفرنسية للمساهمة فيها بأقلامهم، وأفكارهم، التي ينبغي ألا تكون مناوئة للحكم الفرنسي في

(الجزائر) حيث اشترطت (الجريدة) بصريح العبارة أنها «لا تنشر فيها المقالات التي ترمي إلى سياسة مقاومة أو مضادة لفرنسا، لأن ذلك يحول بينها وبين مرغوبنا المتقدم ذكره من إرادة خدمة الوطن ونفع الأمتين» وهذا مما يجعل موضوعاتها خافته اللهجة، في مناقشة التجاوزات، والمظالم التي يرتكبها المحتلون، تكاد تقتصر على الجانب الديني، والاجتماعي والأدبي الذي يصرف (الجزائريين) عن الاهتمام بالقضايا الحيوية، في الميدان السياسي الفكري، أكثر انشغالاً بالقضايا العامة التي لا تقدح في سياسة الاحتلال الفرنسي في (الجزائر) خصوصا، وسواها، مثل (تونس) التي غدت محتلة فرنسيا، منذ (١٨٨١) في انتظار الانقضاض على (المغرب الأقصى) سنة ١٩١٢.

فهي جريدة في جوهرها حكومية، تزامن صدورها مع سياسة (شارل جونار) الحاكم العام في (الجزائر) الذي عين أول مرة سنة (١٩٠٣-١٩١١) الذي حرص على التودد للجزائريين، فأوعز للسيد (فونطانا FONTAN) بإنشاء هذه (الجريدة) لكسب ودّ الجزائريين، وإتاحة الفرصة للأقلام الجزائرية لتكتب ما لا يتعارض والمصلحة الفرنسية، مع إباحة (النقد) وحتى (الانتقاد) في الأمور العامة التي لا تنال من السياسة الفرنسية في (الجزائر) وغيرها. في هذه الجريدة إذن شرع يكتب بعض من ذوي الارتباط بالإدارة الفرنسية خصوصا: أساتذة عربية وعلماء دين، ومن بينهم (عمر بن ابريهمات) الذي كانت له تجربة أدبية نشرت في حلقتين بهذه الجريدة في العددين الصادرين يومي (١٥، ٠٥، ١٩٠٣)و (٢٢، ٠٥، ١٩٠٣) بعنوان (مقامة أدبية) لسرد أخبار عن (أسفاره) في الشرق والغرب، بما في ذلك بلدان عربية اهمها (تونس) وأوروبية، أهمها (فرنسا) ففي (تونس) طرب طربا شديداً لالتقائه أحد فضلائها، أما في (باريس) فقد استاء فيها من سلوك انسان عربي جلف أحمق يطعن في انجازات الحضارة الإسلامية التي كان يشيد بها كثيرون في مؤتمر استشراقي عقد هناك في (باريس) سنة (١٨٩٧) فالمقامة ذات طابع أدبي إخباري موزعة الملامح والهوية بين (الرحلة) و (المقامة) فهي

تسجل أحداث رحلات، فتروي ما جرى في مجالس، ففيها من أسلوب الرحلة وشكلها نصيب، ومن إطار المقامة وأسلوبها نصيب، وقد بدا لي هذا الجانب أوضح خصوصا في بعض الجزئيات، مع العلم أن ملامح الإخبار والترحال في فن المقامة عنصر أساسي .

والمقامة ذات موضوعين، أحدهما عما زاره ابن ابريهمات من البلدان ومن لقيم فيها من أعلام، وثانيهما: انطباعاته عن مؤتمر علمي حضر أشغاله في (باريس) سنة (١٨٩٧) فلفت الأنظار فيه مواطن محسوب على العرب يقدح في إنجازات الحضارة الإسلامية التي أشاد بها مستشرقون أنفسهم، في المؤتمر ذاته .

نشر الموضوع الأول في العدد: (١١) من جريدة (المغرب) ونشر الموضوع الثاني في العدد (١٢)، ثم العدد (١٣) من الجريدة نفسها، والموضوعان في النهاية متكاملان، مع اختلاف في الرؤية الفكرية دقة وبساطة، والأسلوب بين لغة عادية مسترسلة، مع ضعف واضح في فقرات، ولغة رشيقة تتكئ أحيانا على السجع، والزخرف اللفظي، ولم يسند في البدء (الرواية) لنفسه، بل دخل (الراوي) بصيغة (الغائب) مباشرة بعد الحمد لله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال في لغة مسجوعة، تختصر محطات الأسفار، في شبه مقدمة «حدَّث من جاب الأقطار وركب الأخطار، فنال الأوطار، واقتطف زكي الأزهار والبهار من حديقة الأخبار، وكان بالجزاير يرود ذلك الجيش الكرار وترجم أحوال الناس ورزنم وقايع الأمصار، إلى أن بلغ بتقويمه الوقايع درجة الاشتهار، وبتصويره فكره الثاقب جامعا لحوادث الليل والنهار، قال: لما شرفت بتعيين عضو (المؤتمر العلمي)(**) الذي انعقد بباريز المحروسة في شهر سبتمبر سنة ١٨٩٧ اقتضى نظري أن أقضي مآربي من الأسفار، وأنيل (كذا) من المعارف لا يسمع حمله الأسفار بتصفحي قسم السية (كذا) والبلاد التي عن مدح الملاح غنية، من سينها وتبتها وهددها (كذا) وعراق عجمها وعربها، والشام وبهايها، والحجاز وفضلها، واليمن ويمنها، وأرض الروم وغنايها، ولا

تسألني عن البحر المتجمد الشمالي ولا البحر الأصفر ولا عن بحر الصين والهدد (لعله الهند) والبحر الأحمر، ولا عن البحر الأسود والبحيرات والخاجان، ولا عن جزر جابان (ربما اليابان) وجزاير كارولين، ولا عن كينيا الجديدة وجزاير فيليبين، ولم يبق جبل إلا صعدته، وأثر قدمي .... وبسرنديب قبلته وبخدي مسحته بعد أن زرت بيت الله الحرام، وبعد أن عرفت ... البقعة التي ضمت أعضاءه عليه الصلاة والسلام، وزرت المسجد الأقصى ومشهد الحسين الذي عجايبه لا تعد ولا تستقصى .

ثم حللت بمدينة برسة (بروسة) المحمية أول كراسي الخلافة العثمانية وتبركت بزيارة ضرائح أولئك السلاطين الفخلم عليهم من الله صحايب (يقصد سحايب) الرحمة والإنعام، تاقت نفسي إلى رؤية نجلهم الكريم خليفة رب العالمين الذي أعز به الله الملة الحنفية، وحرص به السنة المحمدية مولانا السلطان عبدالحميد خان، فقصدت الأستانة الراضية والجنة العالية، فلما رأيتها وجدتها والله أحسن مما تصفها به الألسن، وفيها ما تشتهي الأنفس، وتلذ الأعين: في جامع ومسجد معمور ودرس غاص بالمتعلمين مغمور، والسعي مشكور، ولله در من تفاءل التاريخ فتحها المشهور بقوله: بلدة طيبة ورب غفور» .

هكذا ينطلق الراوي في عرض (أخبار تنقله) من بلد لآخر، في الوطن العربي والعالم الإسلامي، والأوروبي، والشرقي، يشق الفيافي، ويخوض البحار، ويتسلق الجبال، متحديا كل الصعاب، لكن من دون أن يقول لنا كيف تم له ذلك، ولا كيف عبر من (شرق) إلى (غرب) ولا ماذا فعل، فبدت التجربة خيالية خالصة، لا تنعكس فيها معاناة، ولا نجد فيها صدى لحياة مجتمعات، ولا ما كان يشد (الراوي) نفسه إلى المواقع، باستثناء هذه الوقفة السريعة مع ذلك في (الأستانة) لزيادة السلطان (عبد الحميد) حيث بدت (الاستانة) فعلا «بلدة طيبة» عامرة بالمساجد ورجال العلم الأفذاذ، ولم يزد عن ذلك شيئاً.

إلى جانب هذه الوقفة الأخيرة الأقرب إلى الصدق الواقعي والتاريخي والفني معا: هناك وقفة ثانية في (تونس) فيها ملامح صدق، وهوى كاتب، أما الوقفة الثالثة والأخيرة فيتضمنها الجزء الثاني من هذه (المقامة) في (الحلقة الثانية) من جريدة (المغرب) .

لعل أول ما يلفت النظر في الوقفة الثانية بتونس هو التصاقها بالواقع التاريخي يومئذ وقد مضى على احتلال (فرنسا) بتونس أكثر من عشر سنوات، تحت إدارة مقيم عام فرنسي فيها، فبدا الوضع هادئاً، والكاتب راغب في لقاء أعلام سياسة وفكر ودين فيها، فوفق إلى ذلك كما عكسته كلماته الطافحة بمشاعر الرضى والحبور التي فجرت في نفسه شعراً في مدح أحد علماء (تونس) حلّى به في نهاية هذا القسم مقامته، وقد حدد يوم وصوله إلى تونس بمناسبة دينية هي (عيد الأضحى) المبارك، فقال: «دخلت تونس .... يوم عيد الأضحى، وتشرفت بزيارة نجل الحسينين مولانا (علي باي) مع جل من أحباء الجزائريين، وحضينا بالنظر إلى طلعته المنيعة، فيالها من سعادة، ما أعظمها وأجملها ! ومن كرامة ما أحسنها وما أكملها، وبقى في الخاطر شيء وهو ملاقاة عالم علمايها المتفق على فضله ونجده: أبناء يافث وسام وحام منية الراغب سيدي (سالم أبو حاجب) إذ كان غايبا عن (تونس) موجها من طرف سعادة المقيم العام في مأمورية تخص تنظيم مسايل شرعية، فلما رجع وقد بلغ الوطن في أقل مايمكن من مدة السفر وقد زاده علمه وذكاؤه من الالتفاتات ما لا يتكيف بحد ولا مطمع فيه لأحد ،حمدت الله وشكرته إذ وفقه للتقوى حتى بلغ أن تعانقنا، وتصافحنا وتحادثنا وتسالمنا، أخرجت له أبياتا نظمتها صبيحة قدومه السعيد، إذ كان عندي ذلك اليوم كالموسم الجديد» [٢٣]، الذي فجر (قريحته) بالشعر، فكتب في صاحبه قصيدة من ثماني أبيات منها قوله:

وقطفنا من الأماني ثمارا	ورشفنا من الأمان زلالا
نبّأتنا به الشمال صباحا	واهتززنا له يمينا وشمالا

فحلّى الكاتب بنظمه مقامته، قائلا في نهاية هذا القسم الأول منها: «قبل منى الأبيات وقبلها، وبين سحره ونحره جعلها، ثم أخذنا نتجاذب أطراف الكلام، وما يبديه الدهر من حوادث الليالي والأيام» فيسأله عن أخبار رحلته.

هذا الجزء الأول من المقامة بضمير الغائب أولا والمتكلم ثانياً: بدا ذا صلة وثيقة بالرحلة، مع الإبقاء على (الراوي) المعبر عن تجربة الشيخ (عمر بن ابريهمات) وهو أحد المدرسين بمدرسة الجزائر العليا التي نقلت إليها من مدينة (المدية) سنة (١٨٥٩) بعد تأسيسها سنة (١٨٥٠) هنالك مع أختيها المماثلتين، في (تلمسان) غربا و (قسطنطينة) شرقا، لإعداد إطارات إدارية ودينية وقانونية، كما تكون صلة الوصل (الأمنية) بين إدارة الاستعمار الفرنسي، والمواطنين الجزائريين .

الملاحظ هنا أن هذا الجزء من (المقامة - الرحلة) تم ماديا بعد (مؤتمر باريس) وما لفت نظر الكاتب فيه، وما أثار حفيظته الدينية والقومية من سلوك اندفاعي أرعن صدر عن أحدهم للنيل من دور الحضارة الإسلامية العربية .

وقد جر إلى ذكر (الحادثة) حواره مع صاحبه التونسي (سالم أبو حاجب) في مسار (المقامة) التي نحت نحوا بين (الحكاية) و (الخبر) فتجاذب (أطراف الحديث) بين الرجلين دفع (أبا حاجب) ليسأل (الراوي) أي (عمر بن ابريهمات) «عن غريب الاتفاق، وما ينكره الطبع السليم على العموم والإطلاق» .

وهذا ما أعده (ابن ابريهمات) فنيا كمدخل مشروع لرواية تلك الحادثة التي مصدرها رعونة (جاهل) وتهجمه على إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، في (مؤتمر علمي) بمدينة (باريس) سنة (١٨٩٧) وهو الجزء الذي نشر بعد أسبوع في العدد: (١٣) من جريدة (المغرب) ليوم الجمعة ٢٤ صفر ١٣٢١ ماي ١٩٠٣ حيث كتب المؤلف بصيغة

(المتكلم) هنا «لقيت بمؤتمر باريز العلمي رجلا من علماء أوروبا الذين تعاطوا خصوصا العلوم والإشارات الإسلامية، فلو [كذا] يسعني ذكر البعض منهم لذكرت لك العلامة البارع الأستاذ (باربي دوميناز) ...» [٢٤] وهو واحد من علماء (باريس) فضلاً عن علماء مسلمين وعرب، من (القسطنطينية) و (مصر) و (تونس) و (فاس) وغيرها، يشير الكاتب إلى ذلك على عجل، حتى يصل إلى الحديث عن ذلك (العربي) الأرعن الذي ركبه النزق، فانطلق في مؤتمر يجمع عربا ومسلمين ومستشرقين مستخفا بالمسلمين، والعربية وعلومها، فصوره الشيخ (ابن بريهمات) تصويراً ساخراً، معرضا بطبعه الجلف، وطبيعته الوقحة، واستفزازه وتهوره، فقال (ابن ابريهمات): إنه حين أوشك المؤتمر على نهايته و «أتى وقت الفراق، والتفت الساق بالساق: فإذا برجل لم يعرف له إذ ذاك نسب، ولو كان متعمما كما يتعمم أهل جزيرة العرب، فاستأذن رئيس اللجنة في توجيه مقالة، وبدأ قايلا: أيها السادة لا أخفي عليكم فرحي من حيث تحصل عندي أن لب فكركم انصرف إلى ما حسنته الأمة الإسلامية وأحسنته، وشرفته بمباحثها الفلسفية فأتقنته، فأقمتموه مقام الاشتهار واعتبرتموه غاية الاعتبار، فها أنا أدحض لكم حججه، وأهدم لكم أساس بنايه [كذا] ....» .

فيتدخل هنا (الراوي) أي (ابن ابريهمات) كشخصية واقعية معلقا على حمقه في اندفاعه أنه انطلق يهذي مثل «المعتوه، بل الجاهل المخنوع ... صار يدندن كالسنور ويخور خوار الثور، والناس يسمعون وجلهم له يلعنون، فلما أتم سقمه والبزاق قد ملأ فمه: وكان قد لازمني أحد فضلاء اللجنة الأخيار، من أبناء أمجادها الأبرار اشتملت ذاته على غالب أوصاف الأدب، غير أنه لم يعرف لغة العرب، وكان حفظه الله (طلب مني) أن أعجم له تلك المقالة، فلم يسعني إلا إجابته إلى ما طلب، وإسعافه بما رغب، ولو اطلع على الحال لما كلفني تلك الأثقال، فإن تلك المقالة عند من يعرفها لا تلمس لمسا، وتحسب أنها من عمل الشيطان رجس، فمن وقتئذ اطلع على بغض مؤلفها، ودسيسته للمسلمين، وهو يظهر أنه

لهم ناصح أمين، فلعنة الله على الكاذبين، فتبا لعقول تقبل منه هذا الحال، أو تصدق هذا الجاهل بوجه أو حال، وكنت نظن [هكذا] أنه يرجع عن غيه ويقر بجهله وعيه بعدما رماه فحول علم الكلام بنبل الجواب المسكت » فذكر من هؤلاء الذين تصدوا للرد عنه ردودا مفحمة، مبطنة بالسخرية والتوبيخ، مستشرقين فرنسيين، وعربا ، ومن بينهم (الراوي) نفسه صاحب (المقامة - الرحلة) .

ثم يعود الكاتب إلى وصف صاحبه، وغموض نسبه، وجنسيته، في سياق الشرح لسائله وجاره في (الجلسة - المقامة) قائلاً : « قال لي ملازمي الأديب بعد ما عجمت له ذلك البهتان الغريب وحياتك يا خليلي ما كان قصدي أولا أن أجيب هذا الأفاك بحرف ولا التفت إلى مقالته بطرف حتى ألزمني الجواب جماعة من الأحباب ....ثم قلت: هل تعرف أصل نسبه ؟ فأجاب بلن، ولا ، واستعاذ بالله منه على رؤوس الملأ، وهو كمثل هذا الديك الذي يعمر رأسه وعنقه إذا غضب، ولا يزال هايجا على من يراه وإن دحر وضرب، فإن هذا الطاير المشوم لشره وعدوانه وشينه وشانه يتبرأ منه جميع الناس، ولا يريدون أن ينسبوه إلى بلادهم، فترى بعضهم ينسبه إلى الهند وبعضهم إلى الصين أو السند وبعضهم إلى البلاد التركية، وبعضهم إلى الأقطار الحبشية، وقال بعضهم أنه ينسب (بقصة) إلى (تونس) وأهل تونس ينسبونه إلى الجزائر، وأهل الجزائر ينسبونه إلى (جربة) وأهل (جربة) يتبرأون منه » .

وسرعان ما يقدم لنا الكاتب شخصية جديدة في صيغة (نكرة) هكذا (رجل) تعلن جديدا بالنسبة لهذا الدعي الأرعن، فيقول (ابن ابريهمات) : « تقدم رجل وقال: قد جرى ذكر هذا المشوم وأنا بطهران المحمية وسمعت شيخاً يقول أنا أعرفه حق المعرفة، ولا يسعني أن أبين لكم أصله، وأصفه، وهو عليكم أبين وأوضح، إذ كل إناء بالذي فيه يرشح، وفي القوم شيخ لم يتلفظ بحرف ولا التفت بطرف، حتى إذا القوم جميعا بالصدق تكلموا ،

وبشهادة الله التي لا يحل كتمانها أعلموا، قال لهم: يا قوم مالكم أطلتم في شأن الرجل الكلام وشرحتم ترجمته بين الأنام، والشمس لا تخفى على العيان، أظننتم أن كلامه كلام حتى يضر بفرد من أهل الإسلام ....» مشيرا إلى أن قوى الشر قائمة في كل زمان ومكان، ويبقى دائما مآلها الخسران المبين، لوعد إلهي «يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون» .

لكن كاتب (المقامة - الرحلة) بدا له أن هذا الرجل الذي وصفه بالمعتوه من (ملكة باهوبال) [هكذا] و «لاشك أنه من طوايف الاعتزال» أصدر حكمه هذا أمام صاحبه التونسي (سالم أبي حاجب) الذي أسف للموقف والظاهرة كما عكستها تلك الشخصية الشيطانية، التي ركبها النزق (خالف تعرف) ولو عبثا واستهتاراً، ووقاحة وتهريجا .

دار الحدث هنا في (تونس) في (مقام) استدرج أحداثا في (مقامات) و أخبار كتعاليف، من رحلات، ولقاءات، وحين هم (الراوي) الشيخ (عمر بن ابريهمات) بمغادرة (تونس) إلى (الجزائر) في نهاية هذه التجربة، حنينا إلى زوجه وأبنائه: عرض عليه صاحبه (سالم) اللقاء بعلمين تاريخيين: مادي وإنساني، أولهما (المدرسة الخلدونية)، وثانيهما علم فكر وتعليم ونهضة وإصلاح هو الشيخ (البشير صفر، ت: ١٣٣٥هـ / ١٩١٧م) أحد أعلام الحركة العلمية والتعليمية والإصلاحية في (تونس) وأستاذ جيل كبير من أبناء العربية والإسلام في المشرق، وفي المغرب العربي، وكثيرا ما أبدى المصلح الجزائري الشيخ (عبد الحميد بن باديس: (١٨٨٩ - ١٩٤٠) اعتزازه بالتلمذة عليه، فذكر أن تجاهه الوطني والإصلاحي يرجع الفضل فيه إلى (الكراسات) التي قيدت عليها إملاءات أستاذي وشيخي المباشر (البشير صفر) لما في خطه من طول نظر ثاقب، وفي لغته ومنطقه من لغة صدق وحب وإخلاص، لخدمته أمته العربية الإسلامية .

بهـذه الإشـارة الثقافية ذات الدلالات المختلفة المهمـة، يختم (عمر بن ابريهمـــات) تجربتـه (الأدبيـة -الفكرية) فـي موقـفه مع صـاحبه (سـالم) المثقف السيـاسي هكذا: «لما أردت الوداع منه طلب مني أن أزور صحبتـه المدرسـة الخلدونيـة ليـقدمني إلى مدرسيـهـا الفـخام، فنهضنا في الحين، فكان رئيس مدرسيـهـا ومديرها الأديب اللبيب سيدي البشير صـفر، فـأطلعـوني على نمط تعليـمـهم والنتـائج التي حـصلت من ذلك، من يـوم اختطاط المدرسة، وبعد تمام الدروس جمعنا الشيخ بداره، ولم نزالوا [هكذا: بدل لم نزل] في بسط [هكذا] وانشـراح، إلى أن أقـبل الصبـاح، فشـاق[كذا] إذ ذاك خاطري إلى رؤية الزوجة والأولاد، وقدم معي إلى مكينة البخار (القطار) شيخنا» (سالم أبي حاجب) .

تجربة (ابن ابريهمات) ارتبكت أدبيا، لا في أبطالها فحسب، بل في جنسها، فبينما الكاتب يعلن أنه يكتب (مقامة) فيها (راو) و (بطل) و (جمهور) يستمع، أو يصغى لما يروى، وفـيـهـا سجع، ومـحـلاة بشـعـر ونظم، وآيات قـرآنيـة، وأحـاديث نـبـوية، فـإن ظلال (الرحلة) بقيت فـيـهـا شاخـصـة لا بالمسـار الإخبـاري فـحـسب، بل حـتـى في الشـخـصـيـات (الواقـعـيـة) وفي إعلان المواقـف الإصلاحية مباشرة، مع اهتـمـام بالرمـوز السياسـيـة الدينية خصـوصاً، في (تونس) و (تركيـا) ذاتها، من خـلال الثناء على السلطان (عبد الحمـيـد خان/ الثاني) .

لكن الكاتب مصر على اعتبار تجربته (مقامة) لبعض المسوغات، الفنية، والفكرية، في إدارة الحـديث، على شكل (رواية) و (بطل) وإن بشكل مـهـتـز، وفي فـعل (البطل) ذاته حين ينهض بدورين معا (البطولة / والرواية) حين يقدمه كشخصيـة مغامرة فذة، جابت الأقطار وركبت الأهوال في أعالي البحار، كما جازفت في أعالي الجبال، متلمسة طريقها بين مختلف الأقوام، فما تركت قدمها موقعاً إلا وطأته، ولا قوما إلا عرفتهم .

لكن ذلك ورد تعميما، في شبه سرد وتعليق، من دون تحديد مضبوط للمواقع، بحاراً، وجبالاً، ولا تقديم صورة ما عن مجتمعات احتك بها، وتفاعل مع الحياة فيها، فهو هنا موزع الاهتمام بين خيال (يمتطيه) وواقع يسجله، لكنه ذكر كل ذلك وهو على عجلة من أمره، بقي فيه وجدانيا: أكثر ارتباطا بفضاءات علمية، ورجال علم وتربية، وعلماء دين، مع حرص في كل ذلك على الصياغة الأدبية، ومراعاة السجع غالبا حرصاً على التأثير في المتلقي، وتوفير المتعة (الفكرية) و (الفنية) له .

وقد حرصت على إثبات معظم فقرات هذه التجربة لما تعبر عنه من مستوى المرحلة أدبيا أولاً ولما تعكسه ثانيا: في العلاقة بين (غرب) مستعمر، وشرق عربي محتل، ثقافيا وسياسيا ودينيا و (استراتيجيا) من الناحية الاستعمارية في كل الحالات، وثالثاً وأخيراً: لجعل هذا النص في متناول (الباحثين) وقد بات الوصول إليه متعذراً، أو مجهدا جداً بدنيا وماليا .

والتجربة إذن بكل ظلالها تبقى من الحقول الخصبة في هذه المرحلة مع أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لا في الجانب الأدبي الفكري الخالص فحسب، بل أيضا في الجانب السياسي والديني، والاجتماعي، كما أنها في عمقها تبقى وطنية قومية لما عبرت عنه من موقف للشيخ (عمر بن ابريهمات) دفاعاً عن أمته، ولغتها، ومهاجمة خصومها، وأخطرها وأنذالها خصوم الداخل، فالخصم الخارجي واضح ومعروف، أما الخصم الداخلي، من الوطن العربي أو العالم الإسلامي فهو أخطر وألعن، حين يبيع نفسه ودينه للعدو وللشيطان، فيصير عونا للأجنبي على أمته ووطنه: فكريا وحضاريا، وهي أنذل صور العمالة، وأقبحها، تجعل العميل في الدرك الأسفل من القذارة، مصدر سخرية، وهو يقف في صف الأعداء: يحارب لغة أمته، ودينها وانتماءها الحضاري، هو سلوك النفوس الضعيفة، وقد فتك بها الجهل والفراغ الروحي الرهيب .

لقــد برزت محاولة (عمر بن ابريهمات) في إطار فكري، بملامح إصلاحية، تطرق موضوع (الصراع الفكري) بين حضارتين، حضارة مغزوة تكاد تستسلم لقدرها التعيس، وحضارة غازية شرسة نجحت إلى أبعد الحدود في جعل (نماذج بشرية) ذات استعداد للانسلاخ عن أمتها، وانتمائها: لغة وعقيدة، لتكون بفكرها وسلوكها في النهاية عونا للغازي المحتل على وطنها وجودا وانتماء حضاريا، ومواطنيها، قيما ومبادئ، فاقتضى الموضوع أن تكون المقامة موضوعاً مباشراً، بطابعه الخطابي الصحفي التعليمي، للتعبير عن موقف ورأي: من موقف سلبي رآه الكاتب ضاراً بالأمة والوطن .

فالتجربة خطوة أولى في هذه الفترة المتقدمة من (الأدب الإصلاحي) ولا أقول (الفكر الإصلاحي) لأن لهذا الأخير سبقا في مواجهة الاحتلال منذ (١٨٣٠) بينما النص الأدبي النثري الفني الخالص، قد تأخر عن ذلك، خصوصا بهذا الشكل .

فكانت تجربة (ابن ابريهمات) إسهاما أدبيا رغم مباشرتها، ونزعتها الخطابية، وسماتها التعليمية، التي لا تجردها من منحاها الإصلاحي، الذي نحاه الكاتب، رغم ارتباطه (الوظيفي) بإدارة الاحتلال الفرنسي، التي شرعت منذ مطلع القرن العشرين توطن نفسها عل تقبل الأفكار التي لا تتجه مباشرة لتهديد وجودها في الجزائر، أو التشكيك في موقعها ودورها، وأهميته، الأمر الذي كان يدركه الكتاب الجزائريون المرتبطون بالإدارة الفرنسية، أما الكتاب غير المرتبطين بهذه الإدارة ففضاء الحركة لديهم أوسع بكثير، وقد مضت الأيام تزيده اتساعاً، وحيوية، خصوصا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في مختلف الأنواع الأدبية، فماذا هنالك من هذا النوع الأدبي في هذه المرحلة، خصوصا ابتداء من عشرينات هذا القرن العشرين ؟.

(٣)

لقد أسفرت (الحرب العالمية الأولى) عن نتائج مهمة، جعلت (الحركة الوطنية الجزائرية) تتقدم خطوات أخرى سياسيا وفكريا، كما شرع يتسع المجال أمام الصحافة الوطنية العربية، والأقلام الجزائرية فيها، في مناخ شهد (حركة الأمير خالد: ١٩٢٠ - ١٩٢٢) و(نجم شمال إفريقيا: ١٩٢٦) و (جمعية العلماء: ١٩٣١) التي بكر رئيسها (ابن باديس) منذ العشرينات لتأسيس الصحافة الوطنية .

فكانت هذه الصحافة الوطنية العربية وسيلة دفع قوي للحركة الفكرية، ورافداً أدبياً برزت فيه عدة أعمال أدبية، في فن المقامة نفسها، ومن بين الصحف التي أسهمت في نشر هذا النوع الأدبي، جريدة (النجاح) بقسطنطينية، لمؤسسها الشيخ (عبد الحفيظ الهاشمي) سنة (١٩١٩) التي كانت تصدر ثلاث مرات في الأسبوع، واستمرت حتى سنة (١٩٥٦) مع توقف خلال الحرب العالمية الثانية، بين (١٩٣٩) و(١٩٤٥) ظهرت أسبوعية، ثم يومية في النهاية، وهي «الجريدة العربية اليومية التي ظهرت في القطر الجزائري قبل الاستقلال، وتعد أطول الجرائد العربية الجزائرية عمرا وأحسنها إخراجاً» [(٢٥)] تفتح صفحاتها لمختلف القضايا: شعرا ومقالة وسواهما، ورد تحت عنوانها أو اسمها أنها (جريدة حرة) تبحث في شؤون «العلم والدين والتهذيب والأدب والسياسة» وانطلقت اصلاحية ثم اعترى خطواتها تذبذب كبير بفعل العامل التجاري في النشر وتحاشي التصادم مع سلطات الاحتلال الفرنسي، لكن صفحاتها بقيت منبرا للكلمة الأدبية، وعليها نشرت مقامات الأديب (محمد الصالح خبشاش) المولود سنة (١٩٠٤) بولاية (قسنطينة) حيث توفي سنة (١٩٤١) بعد وفاة أستاذه (ابن باديس) بنحو سنة، أما مقاماته (زفرات القلوب) فقد نشرها بجريدة (النجاح) خلال سنة (١٩٢٧) في شهري (فيفري) و (مارس) تحت

العنوان العام السالف الذكر، مع تردد غير سليم في اختيار الراوي بالمقامات الذي يحمل رؤية الكاتب فنيا وفكريا، أولا وأخيراً .

بدأ الكاتب في نشر مقاماته بالعدد (٤٠٦) من (النجاح) ليوم الجمعة شعبان ١٣٤٥/١١ فبراير ١٩٢٧، وانتهى منها في العدد: (٤٢٢) ليوم الأحد ١٦ رمضان ١٣٤٥هـ/ ٢٠ مارس ١٩٢٧ .

لكل (مقامة) في العدد عنوان جديد، تحت العنوان العام الملازم لكل الحلقات (زفرات القلوب) أما توقيع هذه الحلقات فهو في حلقة باسم (سطيح) بطل مقامات (حافظ إبراهيم: ١٨٧١- ١٩٣٢) في (ليالي سطيح) وفي حلقة باسم (الحارث بن همام) الرحالة المتعفف الراوية في مقامات الحريري (٤٤٦ - ٥١٦هـ/ ١٠٥٤ - ١١٢٢م) فكلا الاسمين مرتبط بنوع (المقامة) .

وقّع الكاتب الحلقة الأولى باسم (الحارث بن همام) الذي نهض لزيارة مدينة قسنطينة) في (الجزائر) بحثا عن (الشيخ سطيح) ووقّع الثانية باسم (سطيح) وقد زاره في ليلة شتوية (الحارث) يدعوه للقيام برحلة، وهكذا مقامة بتوقيع (الحادث) وأخرى بتوقيع (سطيح) بدأت في (الحلقة الأولى) في الجريدة بالحارث، وانتهت بالحلقة الرابعة عشرة: بسطيح .

كانت الحلقة الأولى أشبه بتمهيد، عنوانها الفرعي (إلى من أكتب) ؟ لائحا باللائمة على الوضع الثقافي الراكد، حيث انصرف الناس إلى التكالب على الكسب المادي، فآثر (الحارث بن همام) أن يمارس الرحلة بحثا عن الحق، وإدراك أسرار الكون: «جبت في الأقطار، من قطار إلى قطار، وبابور (باخرة) إلى بابور، حتى وطنت قسنطينة المنيعة، فسألت أحد الساكنين بها عن شيخ يدعى (سطيح) أحد كهان أمة مضت، فتعلمت وترقت)[٢٦] .

فأرشده إليه (في خانه ... يقرأ الحكمة ويجلي منها ما راق ودق ... ذهبت إليه مسرعا وبيدي هذه العريضة، فسلمت عليه، وقدمتها له، وإذا هو يرتل آيات التبجيل والإكرام ويخبرني بأشياء لم تك قط في مخيلتي .. فأصغيت إليه هنيهة ما وأنا مطرق برأسي ثم استأذنته بالخروج، فأذن وقال: سأجيبك وأحقق لك بإذن الله ما تفتش عنه في طابع عنوانك، والله يكلأ الجميع» .

تنطلق هذه المقامة إذن من ظرف بدا فيه ضيق (الراوي) بركود في الحياة الثقافية، فاتجه نحو (قسنطينية) ومعه (عريضة) لم يكشف عن مضمونها الذي يطلب له إجابة من الشيخ (سطيح) فلا يبادر هذا، بل يتريث ويعده بالإجابة كتابة بالبريد .

ويبدو ضيق (الراوي) في الحلقة الثانية بمحيطه، فكان عنوان الحلقة (عجائب الأقدار) التي جعلته يعيش واقعا، تختلف فيه الأهواء وتتصادم، كما تتباين المشارب والعقائد واللغات، فهو مكروب لتخلف محيطه وحياته «بين شعب تعددت مذاهبه، وتنوعت مشاربه وتطورت أزياؤه، واختلفت لهجاته، هذا يلفظ بالضادين دالا » وغيره عل العكس منه، كما أن هناك من هو من أصحاب الطربوش (وآخر) من ذوي العمامة والبرنوس، وهذا يعبد الأوثان، وذاك يؤمن بالرحمان، والآخر يرفض جميع الأديان، والأكثر لا يعرف من العالم أجمع سوى الدرهم الرنان [٢٧] .

هذا الواقع الذي بدا موبوءا جعل الراوي يلوذ بعزلة، حتى اقتحم عليه ذات ليلة عزلته حلم يوقظه من نومه «سطيح، سطيح، قم» حين سمع طرقا على الباب، ولم يكن الطارق سوى (الحارث بن همام) الذي جعل (الدهشة الكبرى والحيرة العظمى) تستولى على (سطيح) وهو يصغى لزائره، يحدثه عما لاقى في الأسفار من عجائب الأقدار، وعما سمع في الأمصار من طرائف الأخبار، فأزال عني الهموم والأتراح، وجلب لي المسرة

والانشراح، فتمنيت في خبايا الضمير أن يكون لي قريباً، وعلى نائبات الدهر معينا، وبعدما ملك قيادي وسلب بريق مقوله فؤادي ألح علي أن نتحد معا ونكتب مقالات رنانة... يبلغ صداها إلى المشارق والمغارب، ونأتى فيها بالعجائب والغرائب. فلبيت الطلب، وعوض أن أقول: لا، قلت نعم، فإلي الأمام يا بن همام» .

وهكذا يأخذ (الحارث) منه الدور، محليا حديثه بالشعر، كشأن كل كتاب المقامات، من دون نسبة، معلنا قوله «في رأسي عقل وفي يمناي قلم »[٢٨] اندفع بها إلى الحياة، في المدينة، فقال: «خرجت ذات يوم لأروح النفس من العنا ثم أرجع بها إلى حيث السكنى، إثر الرجوع حدثتني المشؤومة بالطواف على أنهج المدينة، فقطعتها نهجا نهجا، على حين المرور .. بحارة عربية، إذا بضجيج يطرق سمعي، فالتفت حولي، ثم هو يعاودني أذني، فعدت نفسي (كذا) وقلت ما هذا ؟ .

أجابت: ألم تعلم ما هذا إلى حد الآن ؟ هذا مكتب قرآني، يتخرج منه كل عام سواد، وأي سواد، ومن حوضه نهلت بعض الصدور العظام ؟! فكان منهم القاضي الشهير، والمدرس النحرير، والسياسي الخبير، والكاتب الخطير .

أكبرت أمره، وأسرعت بالدخول إليه خببا، دخلته فوجدته مكتضا بصبية ملتفين بسيدهم التفاف الهالة بالبدر، والسوار بالمعصم، فحييت جميعهم، ودنوت من سيدهم الهمام.

بعد الخوض في الحديث، ورشف كأس المداعبة أخذت مقعداً لي في زاوية منه لأرى ماذا يجري من سنن التعليم والنظام لهؤلاء الصبيان الذين هم أبناء زمننا ومفخرة شعبنا الكريم، يوم الزحف على أولى المكر والطغيان .

بينما أجيل الطرف في توقد الذكاء ... شاهدت طريقا وعر المسالك، لا يشق لها غبار، ولا ينجو منها فار، فبعدت علي شقتها ولم أستطع وصفها، لكن على رغم المتاعب واقتحام المصاعب أظهرها للعيان، ألا وهي طريقة التعليم العقيم بمكاتبنا » التي تقوم على الحفظ من دون فهم، فتتبدد الأعمار سدى، بدل أن تنفق حيوات الناس في الفهم الصحيح لكتاب الله والأخذ من معارف العصر .

فبهذا انطق (صالح خبشاش) راوي مقامته وبطلها المعاصر (الحارث بن همام) الذي يقترح علينا نهجاً تربوياً جديداً لم يفصح عنه، بقدر ما عاب علينا نهجا تعليميا عقيما ينطلق من الكتاتيب القرآنية، يقوم على الحفظ والتلقين، ليس غير .

ثم ينسحب مفسحاً للسيد (سطيح) الشخصية التي قاسمتها الأدوار، فيرد عليه في (المقامة) التالية، قائلاً: مهلا، على رسلك يا بن همام ؟ أتنكر عقائدنا وعوائد أبائنا الأولين » [٢٩] وهو ضرب من (الهمز) الاجتماعي، والغمز الإصلاحي، موعزاً بوجود محيط رافض للتغيير والتطوير، فيرى أخذ بعض البلدان العربية والإسلامية بالمناهج الحديثة زيغا، لكن (سطيحا) سرعان ما يقر لصاحبه (ابن همام) بسداد التفكير : تيقنت أن لصاحبي الحارث بعض الحق فيما يقول» لذا يدفعه للإمعان فيما بدأه سابقا ليكمله في المقامة التالية، وقد خرج يسير «الهويني بين مروج زاهرة ومياه متدفقة» [٣٠] حتى انتهى أخيراً إلى أحد المساجد في المدينة، حيث وجد «زمرا من طلبة العلم، منكبين على استقراء مسائل الدروس، والمطالعة في الطروس، فاستعلمتهم عن المنتصبين لخطة التدريس، فأجابني أحدهم و (كأنه يفهم) عليك بسيدي فلان ينصحك نصحا تاما) ثم (فلان) ثم (علان) (فشكرته وأدخلت قدم رجلي في نعلي، وذهبت لهؤلاء ... فأما الأول فوجدته مجهدا فكره في تصريف (كان) وإعراب (قام زيد) ...) فبدا له أن العملية التعليمية غارقة في الاجترار، والتقليد والتكرار الميت، فحملت (المقامة) رؤية (خبشاش) لضرورة الإصلاح في العملية التربوية، عبر شخصية (الحارث) الذي لم يكد

يفرغ من عجبه وعتبه وضيقه بمناهج التدريس المتبعة، حتى التفت إلى صاحبه (سطيح) يستزيده مما في جعبته، من أخبار، بما فيها رأيه في (الشبيبة) يومئذ، فيجيبه صاحبه أن «الشبيبة التي رضعت أثداء الكليات الكبرى، والليسيات، فلا رجاء بقي لنا فيهم، لكونهم أصبحوا من غيرنا مخالفين لنا في العوائد وكثير من المقاصد، أما الشبيبة التي تشبعت من مناهل العربية وحرمت اللغة الفرنسية فهي التي عليها المعول» (٣١) .

ثم يعلن (الحارث) فرحته صحبة رفيقه (سطيح) بالربيع و بمنظره «الفتان سبى مقلتي أنا ورفيقي سطيح، بتنا وباتت عيوننا تراقب الجوزاء» (٣٢) .

ثم تنتهي بهما الجولة إلى (غار) رأيا فيه شبحا، بشريا، قد أحرز «الشهادة العليا في المكر والخداع» (٣٣) وهي رؤية في واقع الدجالين، حتى في قمصان الدين، كما حمل الكاتب شخصية (سطيح) هنا هذه الرؤية .

ثم يعلن (الحارث) حضوره لصلاة الجمعة، صعد فيها الخطيب المنبر، وفي يده اليمنى عصاه، وفي الأخرى ورقة «عظم حجمها وكثر لفظها وقل معناها ... وقال: أيها الناس أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة، صوموا رمضان، حجوا البيت الحرام .. فما بال سادتنا الخطباء يكررون أقوالا محكية مرت على تدوينها قرون» (٣٤) .

فالرؤية النقدية الإصلاحية شملت المناهج التعليمية، والدينية في المساجد نفسها، وقد باتت الخطب فيها صيغا محنطة، لا تبعث في الناس حياة تنير طريقهم نحو الخير والحق والفضيلة بلغة جديدة، ورؤى متطورة .

ثم صوّر لنا (سطيح) قضية الخلاف عن بداية (شهر رمضان) فبدا هناك شيء من اتفاق ما غير منطقي على اعتبار أن يوافق الفاتح من سبتمبر «كل سنة على الدوام» (٣٥) فأورد ما دار في الموضوع من حوار مبتذل .

ثم ينتهي (الحارث) إلى أن الشعب الجزائري نفسه خضع للاستبداد غارقا في طلب اللذات، و «تعاطي الموبقات» [٣٦] فيطلب من صاحبه (سطيح) الانتقال إلى عالم (مسرح) التمثيل، ويكون «ملتقانا في الليل» فاستجاب صاحبه (سطيح) الذي أعلن فشل (التمثيل) و (الممثلين) لأن «فن التمثيل مبنى على إتقان اللغة والحركات، وقد أخلّوا بكليهما» [٣٧] .

ولا يتأخر (الحارث) في الحلقة التالية للإدانة، حين عرّض بالفرقة التي «هدمت ... القواعد النحوية، فرفعت المنصوب، وخفضت المرفوع» [٣٨] .

وأخيرا يغامر (سطيح) فيدعو صاحبه (الحارث) إلى نزهة ليلية للتفرج على الطبيعة، والسماء ونجومها، حتى انتهى إلى آذانهما خصام، وجدل منحط في لغته وأفكاره، فأعرض عن البحث في كنه مضمونه، مكتفين بصحبة الليل وجلاله، وضياء النجوم وسحرها حتى «مد الفجر أسلاكه اللامعة، فاختفى (سهيل) وأقبل النهار ومضى الليل، فأبنا إلى المدينة، ونفوسنا مملوءة موعظة وعبرة» [٣٩] .

وبهذه الخاتمة على لسان (سطيح) تبرز النزعة الإصلاحية التعليمية، وهي نزعة تنشد مجتمعا صحياً ،مستقيما في علاقاته، في سلوك أفراده وتمدنهم، فضلاً عن الرؤية الإصلاحية في التعليم، والخطب المسجدية، التي عليها جميعا أن تتلخص من القوالب الجاهزة المجترة .

ورغم نشدان الكاتب قالب (المقامات) في عمله هذا أي (زفرات القلوب) فقد توزعها أكثر من نوع أدبي، يلقي بظلاله عليها: الحكاية، والخاطرة، والمقالة القصصية، رغم إصرار الكاتب عليها كمقامة أو كمقامات بقي ثابتا في الإلحاح عليه، عبر شخصيتي (مقامتين) تاريخيتين، وعبر الصياغة نفسها التي لم ينجح فيها دائما، فلم يتخلص تماماً

من أسر المقال القصصي، مع نزوعه الإصلاحي، وانجذابه لجوانب من مظاهر الطبيعة، ليلا أو ربيعا، أو حتى في الحياة اليومية الصاخبة بالمدينة، وقد أعطى الكاتب كل حلقة من هذه الحلقات الأربع عشرة عنوانا، تحت العنوان القار (زفرات القلوب) فكانت تلك العناوين على النحو التالي، أعرضها لإفادة الباحثين، ولما لها من دلالة فكرية وإصلاحية أيضا، مبتدئا بأولها: ١ - إلى من أكتب ٢ - عجائب الأقدار ٣ - على حين المرور ٤ - مجون الأبناء. ٥ - من قمة منارة. ٦ - في عالم الرؤيا. ٧ - جاء الربيع. ٨ - ما أجملك يا غار! ٩ - حضرت الصلاة ١٠ - الهلال والناس. ١١ - ماذا دهاك؟ ١٢ - السرك والتمثيل والتحية للمدير. ١٣ - في المرسح (أي المسرح). ١٤ - موعظة واعتبار.

فالرؤية الإصلاحية الوطنية جلية لدى (صالح خبشاش) في إدانة التخلف عموما، والركود، والاجترار في أساليب التعليم التقليدي، وفي خطب المساجد نفسها، فصاغ ذلك عبر شخصيتيه الأساسيتين المستمدتين من نفس الإطار المقامي: شخصية (الحارث بن همام) من (مقامات الحريري) قديما وشخصية (سطيح) من مقامات (حافظ إبراهيم) حديثا، فحمّلهما الكاتب معا وجهة نظره، تنازعه أكثر من شكل أدبي، ألقى بظلاله عليها، فبعد السمات الأساسية للمقامة أبطالا، وحدثا من دون أدنى نزوع للاحتيال أو الشحت: هناك سمات الحكاية المبسطة من دون أي عنصر للتعقيد أو التكثيف، كما أن هنالك سمات (المقالة القصصية) التي تعتمد القص لكن بلغة مباشرة، لم تحفل بسجع كثير، بل كانت الجمل المسجوعة تأتي عفويا تقريبا، من دون افتعال واضح، ولا تقعر لقوى أو تعبيري إلا نادرا، فلم ينشد الكاتب غرابة لفظ، ولا شوارد لغة، ولا تصيد إشارات ورموز، فهو إن أفسح أحيانا المجال للسجع بمرونة تامة فإنه من دون مبالغة ولا افتعال، فعالج قضايا سياسية وثقافية واجتماعية وفكرية من زاوية إصلاحية، فبقدر ما كان على ضيق كبير مما تعج به الحياة وعالم النّاس من (نشاز) وبعض الفروق التي سببها القيم الأوروبية الوافدة، كان أيضا ساخطا عن التخلف الذي يقعد بالناس عن التطور،

فيجنح بهم إلى الجمود ، فبصرف النظر عن الفروق فيما يرتدي الناس هناك البون الشاسع بين ذوي القيم المادية، والقيم الروحية، معرّضا بذلك قائلاً «هذا يعبد الأوثان وذلك يؤمن بالرحمان، والآخر يرفض جميع الأديان، والأكثر لا يعرف من العالم سوى الدرهم الرنان» .

ومن هذا المنطلق ذاته يسخر من الإصرار على أساليب التعليم التقليدية في التعليم الوطني، الذي لا يضمن النهوض المرجو بتعليم نوعي لشباب يتطلع إلى التغيير والإصلاح والتحرير الوطني، مثلما يسخر بأسلوب مباشر من ركون أئمة خطباء إلى أشكال باردة في خطبهم التي غدت صيغا محنطة مخاطبا الخطباء، قائلا عنهم: «يكررون أقوالا محكية مرت على تدوينها قرون، وكثيراً ما شاهدنا من المصلين جلبة السعال وكثرة النعاس، لكونهم لا يفهمون ما تقولون» .

فالموقف الإصلاحي فكريا واجتماعيا وحتى حضاريا، واضح في لغة الكاتب وأسلوبه المباشر، فدعا إلى الأخذ بأسباب التطور، مع الحرص على الاحتفاظ بالشخصية الوطنية ومظاهر الانتماء لها لغة وفكراً، مؤكدا موقفه، داعيا بإصرار للنهوض والتوعية، رغم يأسه من هؤلاء الذين درسوا في الكليات والثانويات الفرنسية، وقد صاروا ينظرون بازدراء لمواطنيهم، فيعادون لغتهم وحضارتهم، ولا يختلف في السلبيات عنهم أولئك الذين آخذوا «شيئاً زهيدا من العربية وطرفا من الفرنسية ». فحالهم كحال (الغراب) حين أقدم على تقليد (الحمامة) في مشيتها، فأضاع شخصيته، ولم يفلح في تقليده .

وهكذا تبدو النزعة الإصلاحية ذات وجوه مختلفة لدى الأديب (محمد صالح خبشاش) في فترة بدأ فيها ازدهار (المقالة) في النثر الجزائري الحديث بعد الحرب العالمية الأولى مما أمد نوع (المقامة) بعناصر الحياة، فشاركتها في الموضوعات والقضايا، واقتربتا من بعضهما حتى في الأسلوب نفسه.

ومن الكتاب الذين طرقوا فنّ (المقامة) في الأدب الجزائري خلال القرن العشرين أمير البيان (الشيخ محمد البشير الإبراهيمي) المولود سنة (١٨٨٩م) المتوفي سنة (١٩٦٥م) لكنه كان طرقا أدبيا في شكل تحية حمّلها «صاحبين من تصوير الخيال أو من تكييف الخيال، تمثلهما الخواطر تمثيل صفاء، وتقيمهما في ذهني تمثال وفاء» (٤٠) كما قال بنص عبارته .

وأصل (الموضوع) تأبين (ابن باديس) بهذا النص الذي أرسله إلى رفقائه وطلبته في (قسنطينة) من منفاه في (آفلوا) بالجنوب الغربي الجزائري فأطلق (الشيخ الغسيري) على التجربة اسم (مقامة في رثاء الإمام ابن باديس) كتبها (الابراهيمي) سنة (١٩٤١م) وأرسلها، ولم تنشر في جريدة (البصائر) التابعة لجمعية العلماء إلا في العدد (٧٦) سنة (١٩٤٩ م)، فنشرت بعدما حذف منها (كثيرا) مما لم تكن الظروف تسمح بنشره تحت الاحتلال الفرنسي يومئذ، وهو يحكم قبضته أكثر من ذي قبل، بعد الإفراج عن (الإبراهيمي) في ظروف ما بعد أحداث (ماي - جوان ١٩٤٥م) لذا عنونها الكاتب هكذا: «مناجاة مبتورة لدواعي الضرورة» وهي مناجاة لقبر صاحبه (الشيخ عبدالحميد بن باديس) رحمه الله، قائلا «سلام من أصحاب اليمين، وغيوث من صوادق الوعود، لا صوادق الرعود ... وسوافح من العبرات تنحل عزاليها، ولوافح من الزفرات تسابق أواخرها أو اليها، على الجدث الذي التأمت حافتاه على العلم الجم، والفضل .. وسلام على مشاهد كانت بوجوده مشهودة، وعلى معاهد كانت ظلال رعايته وتعهده عليها ممدودة، وعلى مساجد كانت بعلومه ومواعظه معمورة» .

فقد بدت التحية واضحة بين (المرسل) و (المستقبل) تستدرج المكان الذي كان مغمورا بالعلم الخالص، والعمل الدؤوب، من (ابن باديس) وزملائه وطلبته .

فكان ذلك أشبه بمشاعر عامة للتقديم، كي يتخيل صاحبين له، من إبداع (مخيلته) يتهيآن لاستقبال أوامره، وحمل خواطره، فشرع يخاطبهما بلغة راعى فيها سجعه الخفيف

اللطيف، ورشاقة عبارته، رغم بعض من غموض في كلمته التي لا تبقى قلقة كثيرا، في إطار الصورة المختارة، فقال: «بكرا صاحبي فالنجاح في التبكير، وما على طالب النجح بأسبابه من نكير، تنجحا لصاحبكما طية، ولا تبلغ إلا بشدّ الرحل وبتقريب المطية، فقد ختمت - كما بدئت الأطوار بدولة الرحال والأكوار» .

« سيرا على اسم الله في نهار ضاح، وفضاء منساح، ضاحك الأسرة وضاحْ» «سيرا روحي فداؤكما، من رضيعَي همة وسليلَي منجبَة من هذه الأمة، وأتيا العُدْوة الدنيا، فثم المنتجع والمراد، وثَم مناخ المطايا، على حُلاَّل الحق، وجيرة الصدق، وعشراء الخلود الذين محا الموت ما بينهم من حدود ... وخصا القبر الذي تضمن الواعي السميع، والواحد الذي بذّ الجميع» .

فيدعو الطيفين الخياليين لينوباه في وقفة عن قبر صاحبه العالم العامل: «فقولا له علي :

ياقبر، عز على دفينك الصبر ... يا قبر ما أقدر الله أن يطوي علما ملأ الدنيا في شبر ! .

يا قبر ما عهدنا قبلك رمسا، وارى شمسا، ولا مساحة تكال بأصابع الراحة، ثم تلتهم فلكا دائراً، وتحبس كوكبا سائرا، يا قبر قد فصل بيننا وبينك خط التواء، لا خط استواء، فالقريب منك والبعيد على السواء !

يا قبر ؟ أتدري من حويت ؟ وعلى أي الجواهر احتويت ؟ إنك احتويت على أمة في رمة، وعلى عالم في واحد !» [٤١] .

ثم يحمل صاحبيه قوله لصاحب القبر: «يا ساكن الضريح، نجوي نضوٍ طليح، صادرة عن جفن قريح، وخافق بين الضلوع جريح، يتأوبه في كل لحظة خيالك وذكراك ..

يا ساكن الضريح، أكُنّي ؟ أم أنت كعهدي بك تؤثر التصريح ؟ إن بعدك أتعب من بعدك ... وأيم اللّه لقد تلفتت بعدك الأعناق واشرأبت وما ماجَت الجموع واتلأبت، تبحث عن إمام لصفوف الأمة، يملأ الفراغ ويسد الثلمه، فما عادت إلاّ بالخيبة، وصفر العيبه .

يا ساكن الضريح، مت فمات اللسان القوال، والعزم الصوال، والفكر الجوال، ومات الشخص الذي كا يصطرع حوله النقد، ويتطاير عليه شرر الحقد، ولكن لم يمت الاسم الذي كانت تُقعقَع به البُرد، وتتحلى به القوافي الشرد، ولا الدوي الذي كان يملأ سمع الزمان، ولا يبيت منه إلاّ الحق في أمان، مات الرسم وبقي الاسم، واتفق الودود والكنود على الفضل والعلم» .

ثم يتقدم الكاتب خطوة نحو نهاية (المشهد - الموقف) مهنئا (ابن باديس) على ما قدّمت يداه من (باقيات صالحات) مطمئنا له في مثواه، أن تلاميذه على دربه سائرون «دعاة إلى الحق بين عباده، يلقون في سبيله القذى كحلا، والأذى من العسل أحلى» .

قائلا في الختام: «سلام عليك في الأولين، وسلام عليك في الآخرين، وسلام عليك في الحكماء الربانيين، وسلام عليك إلى يوم الدين» [٤٢] .

لقد بدا المشهد والموقف جامعا بين عناصر هذا النص في نوع المقامة، وقد أشبع بالشخصيتين الخياليتين اللتين أبدعهما خيال الكاتب لتبليغ رأيه، ورؤيته في (إنجاز بن باديس) الفكري، وفي الفراغ الذي أحسه الكاتب كبيرا يعسر أن يملأ ببساطة .

واستمسك الكاتب بذلك في هذا السجع الخفيف اللطيف، الذي نوع في موسيقاه، وشكّل في مقاطعه، فحمّله ما كانت تمور به نفسه من أوجاع وطنية، وأشواق إنسانية، قوامها: الوفاء والحب والإخلاص، والصدق، صدق ثبات وأقوال وأفعال .

فإن خلت التجربة في النهاية من (البطولة) التقليدية في (المقامة) فقد عوضها الكاتب بضرب آخر من (بطولة) معينة، هي هذه (الشحنة) المتراصة العناصر، المتلاحقة من العواطف الإنسانية الرقيقة، فكان تروح الكاتب هي (بطارية) هذه الشحنة التي توسلت بنكرتين، أبدعهما خيال (الكاتب) على نحو ما كان يفعل الشعراء، منذ خاطب امرؤ القيس مرافقين وهميين قائلاً :

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل　　　بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وتبقى هذه (المقامة) أحد النماذج الجيدة في النثر الجزائري الحديث، من النماذج التي تعبر عن شخصية (الإبراهيمي) كما تعطي فكرة عن إبداعه بهذا الأسلوب الذي جاري فيه بنجاح مواطنه (المقري) صاحب (نفح الطيب) في المبدعين الأولين .

والملاحظ في النهاية أن النماذج المقامية تعددت، في القرن العشرين، فاختلفت بعض الشئ، عن القرن التاسع عشر، بفعل المناخ المتطور في الجزائر سياسيا وثقافيا، فضلا عن شيوع الطباعة، وتأسيس الصحف، فكل مقامات القرن العشرين نشرت في البدء في الجرائد الجزائرية، مع اختلاف كتابها إمكانات فكرية وأسلوبية، كاختلاف مشاربهم .

لكن النزعة الإصلاحية للخروج من التخلف، ونبذ التقليد والجمود، بدت قضية جوهرية مع استماتة في التأكيد على ضرورة الاحتماء بالهوية الوطنية، من خلال التشبث برمزيها (اللغة العربية) و (الإسلام) اللذين ينبغي أن ينهضا أيضا بدورهما عبر كل الوسائل، وبمنهج جيد في تعليم العربية، وتقديم الإسلام في صورته الناصعة برجال أفذاذ متمكّنين، علما، وأداة تبليغ، كما امتدت النزعة الإصلاحية إلى (التشهير) ببعض (الآفات الاجتماعية) مثل تهميش العلم والعلماء، وسيادة منطق المال، في أيدي جهلاء، فغدا موقع المرء بما يكسب من مال وجاه تبعا لذلك، لا بما توفر عليه من أخلاق وعلم وحكمة، وحسن رأي وتدبير .

هو الأمر الذي جعل للأميين، والجهلة (سيادة) و (قيادة) وجعل العلماء يعانون في حياتهم ومعاشهم، فيدينون واقعا سادت أراذله، فباتت لهم الجرأة الكاملة لا للنيل من العلم والعلماء، بل للقدح في حضارة الإسلام إنكارا وقحا لما قدمته هذه الحضارة الإنسانية للبشرية جمعاء، في العالم كله .

لكن ذلك كله لم يندثر معه الأمل في واقع بديل، على رجل الفكر والعلم والدين والتعليم أن يهيّئ أسبابه، بإجادة أدوات العمل، وتحسين مناهج العمل، في التعليم لإعداد جيل متعلم واع قوي، وفي الدين لينهض علماؤه بدورهم الإنساني بعيدا عن التخلف الفكري، والاكتفاء بتصفيق (غوغاء) تهرف بما لا تعرف .

فحدث إذن تطور واضح في مقامة القرن العشرين، من زاوية الرؤية الاجتماعية، والفكرية، والإصلاحية، وكذلك الأسلوبية أيضا، مع ارتباطها بظروف العصر، في إفرازاته، ونتائجه والموقف من ذلك كله .

(٥)

خاتمـــــة :

لقد تعددت الأشكال والألوان في (أدب المقامة) في (النثر العربي الجزائري) القديم والحديث فأسندت الرواية فيها للكاتب بضمير المتكلم، كما أسندت لمجهول، أو لمتخيل، أو لأسماء رمزية، مادية أو معنوية .

وكان (المقام) تقريبا كمجال عام في سائر المقامات، قد اتخذ في بعضها شكل المذكرات، والتاريخ الواقعي، كحال (ابن حمادوش) و (ابن ميمون) و اتخذ بعضها الآخر الطابع الترفيهي الساخر، كالحال مع (الوهراني) مثلما اتخذ جانبا صوفيا لدى (الأمير

عبدالقادر) وفكريا وإصلاحيا بأشكال مختلفة مع (الديسي) و (ابن ابريهمات) و (خبشاش) وفكريا إصلاحيا بشكل ما عند (الإبراهيمي) .

فكانت الوظيفة عموما: تاريخية، فكرية، سياسية، ثقافية، اجتماعية، وترفيهية، تراوح فيها البناء الفني بين التقليد والتجديد، على مستوى الموضوعات والشخصيات، والأسلوب نفسه: الذي كان فيه تباين كبير بين الكتاب، لكنه بدأ جيدا وقويا مع (ابن محرز الوهراني) في (القرن السادس) الهجري، وانتهي كذلك بشكل متقدم نسبيا مع (محمد بن عبدالرحمن الديسي) و (محمد البشير الابراهيمي).

في هذه الرحلة الطويلة لفن المقامة في (الأدب العربي الجزائري إذن بدت فترات انطلاق، وفترات انحطاط، مثلت نماذجها الضعيفة تجربة (ابن حمادوش) بينما مثلت نماذجها الجيدة تجربة (الوهراني) قديما، وتجربتا (الديسي) و (الإبراهيمي) حديثا .

كل هذا وغيره يعكس حيوية الكاتب الجزائري الذي تقعد به الظروف وحدها فتحول بينه وبين الإبداع والتجويد فيه، ومع ذلك كان دائما يحاول تحديها وتجاوزها هي ومن يصنعها في (المحيط السياسي) العام الذي (غالبا) ما كان السبب في إنجاز المحيط السلبي فكريا وأدبيا بالجزائر، منذ آثنى عشر قرنا حافلة بالإحباط، والعطاء رغم ذلك .

الجزائر. الدوحة - في ٧-١-١٤٢٠ هـ/ ٢٤-٤-١٩٩٩ م

* * *

الهوامـش

١ - الأمير عبدالقادر الجزائري، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ص: ١٠، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٦٦م .

٢ - المصدر نفسه: الصفحة ذاتها .

٣ - بديع الزمان الهمذاني، مقامات الهمذاني، ص ١٠٤، تقديم: محمد عبده، ط ٥ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥ .

٤ - الأمير عبدالقادر، كتاب المواقف، ص ١٠ .

(*) من التكعيب، والمقصود بذي الكعوب حسب النص (قناة الرمح المكعبة) ليكون الأسمر صفة (الرمح) .

٥ - الأمير عبدالقادر، كتاب المواقف، ص ١١ .

٦ - المصدر نفسه، ص ١٢ .

٧ - المصدر نفسه، ص ١٣ .

٨ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها .

٩ - المصدر نفسه، س ٢٥ .

١٠ - انظر، د. عمربن قينة، الديسي حياته وآثاره وأبه، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠ .

١١ - محمد بن عبدالرحمن الديسي: المناظرة بين العلم والجهل: ص ١٣، مطبعة بيكار وشركائه، تونس، من دون تاريخ .

١٢ - المصدر نفسه، ص ٢ .

١٣ - المصدر نفسه، ص ٣.

١٤ - المصدر نفسه، ص ٧ .

١٥ - المصدر نفسه، ص ١٣.

١٦ - عمر بن قينة، الديسي حياته، وآثاره وأدبه ، ص ١٩٤.

١٧ - المصدر نفسه، ص ١٩٩.

١٨ - المصدر نفسه، ص ١٩٤.

١٩ - محمد بن عبدالرحمان الديسي، بذل الكرامة لقراء المقامة، مخطوط ، ص ٢.

٢٠ - عمر بن قينة، الديسي حياته وآثاره وأدبه ، ص ٢٨.

٢١ - د. محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص ٣٦.

٢٢ - المصدر نفسه، ص ٢٦ .

(**) الاقواس والفواصل من عندنا ، باعتبار أن النص خال منها تماما ، والكتابة الحديثة تقتضي العمل بها عند الضرورة .

٢٣ - المغرب «جريدة» ع، ١١ سنة أولى، الجمعة ١٧ صفر ١٣٢١/١٥، ص ١٩٩، ماي ١٩٠٣.

٢٤ - المصدر نفسه، ع ١٣، سنة أولى: الثلاثاء ٢١ صفر ١٩٠٣/ ١٩ ماي١٣٢١ /١٩ .

٢٥ - جريدة النجاح ع: ٤٠١ , الجمعة : ٨ شعبان ٢ ماي١٣٤٥ /١٩ ماي ١٩٠٣.

٢٦ - النجاح، ع ٤٠٩، ليوم الجمعة ١٦ شعبان ١٩٠٣ .

٢٧ - النجاح، ع ٤٠٩، ليوم الجمعة ١٦ شعبان ١٣٤٥ / ١٣٢١ /١٩٢٧ .

٢٨ - النجاح، ع ٤١٠، ليوم الأحد ١٨ شعبان ١٣٤٥ /١٩٢٧ .

٢٩ - النجاح، ع ٤١١، ليوم الأربعاء ٢١ شعبان ١٣٤٥ /١٩٢٧ .

٣٠ - النجاح، ع ٤١٢، ليوم الجمعة ٢٣ شعبان ١٣٤٥ /١٩٢٧ .

٣١ - النجاح، ع ٤١٣، ليوم الجمعة ٢٥ شعبان ١٣٤٥ /١٩٢٧ .

٣٢ - المصدر نفسه، ع . ١٤ .

٣٣ - المصدر نفسه، ع . ١٥ .

٣٤ - المصدر نفسه، ع . ١٦ .

٣٥ - المصدر نفسه، ع . ١٧.

٣٦ - المصدر نفسه، ع . ١٨.

٣٧ - المصدر نفسه، ع . ١٩.

٣٨ - المصدر نفسه، ع . ٢٠.

٣٩ - المصدر نفسه، ع . ٢١.

٤٠ - محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص: ٤٠١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٧١ .

٤١ - المصدر نفسه، ص: ٤٠٣ .

٤٢ - المصدر نفسه، ص: ٤٠٤ .



دور أبو أيوب الأنصاري العسكري
ومواقفه السياسية والعسكرية

د. شهــاب علــي الشيــاب

قسم التاريخ - جامعة اليرموك

دور أبو أيوب الأنصاري العسكري ومواقفه السياسية والعسكرية

د. شهاب علي الشياب
قسم التاريخ - جامعة اليرموك

ملخـص :

يشتمل هذا البحث على دراسة تاريخية وصفية وتحليلية لدور أبي أيوب الأنصاري العسكري والسياسي من بداية الدعوة الإسلامية تقريباً، حتى وفاته سنة ٥٠ - ٥٢هـ في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان .

وقد أكسبه موقفه وملازمته من رسول الله الذي استضافه في بيته سبعة أشهر على أرجح الروايات، موقفاً عدائياً من أبي سفيان زعيم قريش في مكة ومعاوية بن أبي سفيان عندما أصبح خليفة المسلمين، لاسيما وأن أبا أيوب كان من الأنصار الستة خاصته، والذين كان لهم دوراً بارزاً في عهد رسول الله والخلفاء من بعده سواء من الناحية الدينية (جمع القرآن ، ورواية الأحاديث عن رسول الله . وقد روى أبو أيوب عن رسول الله ﷺ أحاديث في فضل آل البيت - وخص بعضها علي بن أبي طالب) أو العسكرية أو السياسية .

كان أبو أيوب من المتحمسين لعلي في خلافته، والوقوف معه ضد طلحة والزبير وعائشة في معركة الجمل، وضد معاوية بن أبي سفيان في معركة صفين .

وبسبب هذا الموقف ، فقد أساء معاوية بن أبي سفيان في خلافته معاملة أبي أيوب الأنصاري عندما قدم إلى الشام بل اتهمه في أن له دوراً في حصار عثمان، كذلك منع معاوية عنه حقه في الفئ. كل هذا لم يكن حائلاً بينه وبين تلبية داعي الجهاد والاشتراك في حملة القسطنطينية والتي قصد منها أبو أيوب، تحقيق الدافع الديني (الجهاد في سبيل الله) والسياسي في قعهر دولة الروم في الغرب بعدما تم القضاء على دولة الفرس في المشرق .

* * *

Abu Ayoub Al-Ansari: Military Role and Political Stand

Dr, Shihab Ali Shiyab
Department of History
Yarmouk University

Abstract:'

This paper discvres the Military and political Role of Abu Aiub Al-Ansarry from the dawn of Islamic preaching until his death 50-52 A.H, during the time of caliph Moawiah. The discussion is made to prove the following factors.

1 - *The relationship of Abu Aiub with Prophet Mohammed (peace be upon him) brought the enemy of Abu Sufian and his son Moawiah against him.*

2 - *Studying the a ttitude of Abu Aiub toward Ali in his Khilafat and supporting him aqainst Talhah, Zubeer and Aisha in Al-jamal Battle, as well as against Moawiah in Suffeen Battle.*

3 - *In spite of all negative attitudes against him, Abu Aiub zealously moved for jihad against the Byzantine empire.*

❊ ❊ ❊

اسمه وكنيته :

هو خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبه.. بن غنم بن مالك بن النجار (تيم اللّه) من الخزرج[١]. اشتهر بأبي أيوب الأنصاري على الأغلب. وقيل النجاري[٢] المالكي[٣] ثم الشامي[٤].

نشأ أبو أيوب الأنصاري في يثرب مع قومه بني النجار من الخزرج، وقد أصهر إليهم هشام بن عبد مناف بن قصي قبل الإسلام، فقد تزوج هشام سلمى بنت عمر بن زيد (سيّد بن عديّ بن النجار) بيثرب. وسلمى هي أم عبد المطلب ابن هشام[٥]، الذي نشأ وترعرع في صباه بينهم. أي مكث سبع أو ثماني سنين[٦]. وبذلك ارتبطت بني هشام ببني النجار برباط النسب المتين. وعندما لم ينصفه (عبد المطلب) عمه نوفل بن عبد مناف في أرض ورثها من مال أبيه، استنجد بأخواله بني النجار، فجاءوه وحصّلوا له ماله[٧]، وبعد مرور عشر سنوات على بعثة الرسول ﷺ، وسنتين على انتشار الإسلام في المدينة، خرج أبو أيوب مع اثنين وسبعين رجلاً من الأوس والخزرج[٨]، وينسبون إلى قبيلة الأزد[٩]، وامرأتين من الخزرج، وبايعوا محمداً على الإسلام في مكان يُسمى العقبة.

وفي السنة الثالثة عشرة للبعثة النبوية سنة ٦٢٣م، استضاف[١٠] أبو أيوب الأنصاري رسول اللّه، عندما هاجر من مكة إلى المدينة في بيته سبعة أشهر[١١]، وقيل أقل من شهر[١٢]، حتى بنى مساكنه. وقد قال رسول اللّه في هذا المسكن (هذا المنزل إن شاء اللّه)[١٣]. ولعلّ المقصود بذلك حسب رواية ابن اسحاق في «المبتدأ» أن هذا البيت بناه أسعد ملليكرب، أحد ملوك الدولة الحميرية الثانية (٣٨٥- ٤٢٠م) تقريباً. وسبب بنائه لذلك البيت سماعه أن يثرب ستكون دار هجرة نبي اسمه محمد. فتداول هذا البيت المُلاّك حتى صار إلى أبي أيوب الأنصاري[١٤]. والأرجح، حسب قول أبي بكر الصديق الذي رافق

في هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة «إنما ننزل على بني النجار، أخوال جده عبد المطلب، أكرمهم بذلك»[١٥]، لاسيما وأن أبا أيوب لم يذكر عن ملك اليمن شيئاً .

(ب) دوره الجهادي والسياسي في عهد الرسول ﷺ :

بدأ دور أبي أيوب العسكري مع الذين خرجوامن المدينة إلى مكة لمبايعة رسول الله في بيعة العقبة الثانية. بهدف دعوة النبي للهجرة إلى المدينة، ونصرته على المشركين، وتوفير قاعدة أمنية يستطيع أن يكرس فيها جهوده لتثبيت معالم الإسلام وأركانه ونشر دعوته، دون الانشغال بمواجهة المعارضين، وما يضعونه من عراقيل، بدليل قولهم : (حتى متى نترك رسول الله ويطرد في جبال مكة ويخاف ؟)[١٦] . وقد أكدّ رسول الله صدق أهل المدينة فقال : « إن الله عزّ وجلّ قد جعل لكم إخواناً وداراً تأمنون فيها »[١٧]، لاسيما وأن النبي ﷺ قد اشترط على مبايعته في العقبة الثانية «حماية النبي، ويمنعونه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم»[١٨] ليبلغ رسالة ربه .

وقد وردت تلك الشروط في صيغ مختلفة ، لأنها كانت شفهية وليست مكتوبة ، فمنها : «أن النبي ﷺ بايعهم على حرب الأحمر والأسود من الناس»[١٩]، ومقابل ذلك، جعل لهم الجنة والنصر على الوفاء بذلك[٢٠]. وفي رواية أخرى للواقدي، أنّ الأنصاري (الأوس والخزرج) شرطوا له أن يمنعوه في دارهم[٢١]. وحقاً عندما هجر ﷺ إلى المدينة وجد الأمن والاستقرار وأقبل الناس على الإسلام.

يفهم من ذلك، أن هذه المبايعة كانت دفاعية، وليست هجومية، بدليل أن رسول الله لم يبعث مبعثاً حتى غزا بهم بدراً[٢٢]. فقد قال النبي ﷺ للمسلمين في بدر، وكان معظمهم من الأنصار : «أشيروا عليّ أيها الناس» وسبب قوله، أنّ النبي «كان يتخوف من أن لا تكون الأنصار ترى عليها نصرته، إلاّ من دهمه بالمدينة من عدو، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم»[٢٣] فقام سعد ابن معاذ الأوسي : لكأنك تريدنا يا

رسول الله . قال عليه السلام: أجل. عندئذ أظهر بن معاذ بحماس لحرب عدوه في داخل وخارج المدينة[٢٤].

من هذا يتضح أن أبا أيوب الأنصاري، فهم هو وغيره ضرورة الاستعداد لمحاربة أعدائه أينما كانوا، لذلك كان أبو أيوب من أوائل المقاتلين مع الرسول ﷺ في جميع غزواته، ابتداءاً من معركة بدر، ثم أُحُد والخندق، وسائر المشاهد كلها[٢٥]. وكان يحمل راية النبي ﷺ[٢٦]، بالرغم من تقدم سنه، وهذا يكشف عن الروح الجهادية التي ترسخت في نفس أبي أيوب ليُرى في وسط المعمعة.

وقد أسهم أبو أيوب في غزوة الخندق (الأحزاب) سنة ٥ هـ، فقام بالمشاركة مع قومه الأنصار بحفر الخندق من (ذباب إلى جبل بني عبيد) الذي أشار به سلمان الفارسي لدفاع عن المدينة. وكانت هذه الغزوة آخر المحاولات الهجومية من قبل المشركين، والتصدي المسلح لدولة المدينة، بدليل قول النبي ﷺ بعد فشل الأحزال: «إنّ قريشاً لن ينالوا منّا مثل هذا اليوم»[٢٧].

وترتب على انتصار المسلمين فشل التحالف بين القبائل العربية (غطفان، سليم، أسد...) واليهود (بنو النضير)، وقريش، من الناحية السياسية، بالإضافة إلى سقوط الزعامة الوثنية لمكة[٢٨]، وخاصة وأنّ المكيين قد وضعوا كل ثقلهم العسكري فيها.

وفي هذه الغزوة أخبر أبو أيوب الأنصاري عن النبي ﷺ حديثاً عن فتح بلاد فارس والروم واليمن[٢٩]، وخصّ بعضها عن فتح القسطنطينية[٣٠]، وهذا يعني أنّ النبي قد ربط الدوافع السياسية في قهر أعظم دولتين (فارس، الروم آنذاك) بالدوافع الدينية والعسكرية للفتوح.

وفي ذي القعدة سنة ٦ هـ خرج أبو أيوب الأنصاري مع النبي ﷺ إلى مكة لأجل العمرة، والتي تأجلت للعام المقبل سنة ٧ هـ. نتيجة ما توصل إليه الرسول ﷺ مع أهل

مكة من اتفاقية، وتمثلت بصلح الحديبية [٣١]. وكذلك تحوّل مركز مكة من الهجوم إلى الدفاع، فانتقلت ساحة الصراع العسكري من المدينة إلى مكة، مما أدّى بأهل مكة إلى الاعتراف بدولة المدينة [٣٢]، لاسيما وأنّ هناك عدداً من القبائ العربية قد اشتركت في الذهاب مع النبي ﷺ بعد استنفاره «العرب ومن حوله من أهل البوادي من الأعراب يخرجوا معه» [٣٣].

وعلى ضوء ذلك اتخذت غزوة الرسول صفة عربية وليست مدينية (نسبة للمدينة المنورة) . ومن نتائج هذا الصلح ، أن الرسول ﷺ قام بالقضاء على القوة العسكرية والاقتصادية ليهود بن قريظة ، وخيبر وفدك ووادي القرى[٣٤] ، ثم تحرك باتجاه الشمال ، بالإضافة إلى زنه أرسل رسائله إلى هرقل وعظيم بصري ، ورؤساء القبائل العربية والفرس[٣٥] .

وهكذا أصبحت قريش في عزلة سياسية ، نتيجة انتصارات المسلمين العسكرية في ضرب ركائز الأحزاب الحليفة (اليهود خاصة) وتحجيم بعض القبائل العربية الدائرة في فلكها (غطفان ، سليم ...) [٣٦] .

وفي سنة ٨ هـ أسهم أبو أيوب في معركة مؤتة ، التي وصفها ابن كثير بأنها كانت إرهاصاً لما بعدها من غزو الروم ، وإرهاصاً لأعداء رسول الله[٣٧] كما كانت تمهيداً لفتح مكة والتي قامت على زثرها مكة باستغلال هزيمة المسلمين في مؤتة وذلك بإقدامها على نقض مبادئ صلح الحديبية، مما أدّى إلى اتخاذ النبي ﷺ قرار فتح مكة [٣٨] ، حاسماً الصراع بين الإسلام والوثنية لمصلحة المسلمين [٣٩] .

وبعد فتح مكة سنة ٨ هـ/ ومعركة حنين مع قبيلة هوازان ، وحصار ثقيف في الطائف في نفس السنة (٨ هـ) [٤٠] حدثت معركة تبوك سنة ٩ هـ [٤١] . بقيادة

النبي ﷺ التي كانت تمهيداً لطموح أكبر ، وذلك بوضع مشروع الدولة موضع التنفيذ . ويقرن هذا المشروع بالعمل العسكري بالإضافة إلى توسيع نطاق الدعوة في المناطق الشمالية التي تسكنها قبائل عربية (عاملة ، جذام، كلب ...) [٤٢] . ذات الأهمية الاقتصادية[٤٣] ، ومن ثم رسم الإطار العام للحركة التي عرفت بالفتوح[٤٤] .

يبدو أن هذا الانتصار ، قد أخذ من نفس النبي ﷺ أهمية كبيرة ، بدليل إصراره على بعث حملة أسامة بن زيد ١١هـ/٦٣٢م لمنطقة أكثر بُعداً في داخل بلاد الروم ليوطيء البلقاء والداروم من أرض فلسطين ، ولكن النبي ﷺ توفي ولم يُرسل ذلك الجيش ولكنه أوصى مَنْ يخلفه أن يرسل جيش أسامة [٤٥] .

يفهم من ذلك أن النبي ﷺ قد أرسى لأصحابه - ومنهم أبو أيوب - وخلفائه من بعده ، المباديء الأساسية لمجابهة التحدي البيزنطي للأمة العربية الإسلامية خاصة بعد ما وجه أنظارهم لفتح القسطنطينية ، عاصمة الدولة البيزنطية ، حيث كان أبو أيوب من المتطلعين لذلك الفتح .

أمّا مواقف أبي أيوب السياسية في عهد رسول الله ، فقد بايع أبو أيوب الأنصاري محمداً ﷺ على الإسلام في مكة في بيعة العقبة الثانية في السنة الثانية عشرة من البعثة النبوية ٦٢١م[٤٦] ، وتمثلت بالمصافحة [٤٧] الفردية من قبل فرادى الأنصار . أي تشمل الرجال والنساء ، والتي تعني أنها عقداً قانونياً ملزماً للطرفين ، الرسول ﷺ من جهة والمبايعين من جهة أخرى . وهذه البيعة الفردية تختلف عن بيعة رؤساء القبائل عن قبائلهم في عام الوفود بين سنة ٩هـ - ١١هـ [٤٨] . ولعلّ ذلك يرجع إلى أن سكان المدينة يتكونون من عشائر متعددة غير موحدة ، والتي تفتقد السلطة المركزية والتنظيم السياسي العام والرئيس الذي يجمع شملها وينظم أمورها . ونتيجة لهذا الوضع الاجتماعي

والسياسي جعلهم يطلبون من رسول الله شخصاً يؤمهم في الصلاة التي كانت قائمة من السنة الحادية عشرة للبعثة النبوية . إذ يذكر ابن هشام (أن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤمه بعض) (٤٩) .

ومن خلال النظر في أقوال المبايعين (الأنصار) لرسول الله في العقبة ، نجد منهم من اهتم بمصالحة السياسة ، كالهيثم بن التيهان الأوسي حليف اليهود الذي قال : «يارسول الله، إن بيننا وبين اليهود حِبالاً ، فإنا قاطعوها ، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ، ثم أظهرت الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ، فأجاب الرسول «بل الدم الدم ، والهدم الهدم ، أنا منكم ، وأنتم مني ، أحارب من حاربتم ، وأسالم من سالمتم» (٥٠) . كذلك قال أسعد بن زرارة من الخزرج «ياأيها الناس ، هل تدرون على ما تبايعون محمداً ؟ أنكن تبايغونه على أن تحاربوا العرب والعج ... فقالوا : نحن حرب لمن حارب ، وسلم لمن سالم» (٥١) .

يفهم من ذلك ، أن تلك البيعة كانت قانونية وملزمة للطرفين ، بالإضافة إلى ذلك يفهم من هذا النص أن من زعماء القبيلتين الأوس والخزرج ، مَنْ كان يفكر في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة إلى المدينة ، حين ينتصر الإسلام على أيديهما .

وعندما هاجر رسول الله من مكة إلى المدينة ، فقد قام بالإيخاء بين مصعب ابن عمير من المهاجرين ، وأول الداخلين من مكة إلى المدينة لنشر الإسلام ، وبين أبي أيوب الأنصاري (٥٢) ، ممن آخا بين المهاجرين والأنصار على سبيل المثال . فنظام الأخوة الفردية بصرف النظر عن قبائلهم أو عشائرهم ، يضع مسؤولية حماية أفراد المهاجرين على الأنصار . قال تعالى : ﴿ إِنَّماَ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (٥٣) . وبهذا تكون رابطة المؤاخاة رابطة جديدة ، بالإضافة إلى الرابطة التي كونتها اتفاقية العقبة الثانية .

يفهم مما تقدم ، أن المؤاخاة هي عقد سياسي، بالإضافة إلى أنها عقد اجتماعي واقتصادي [٥٤]؛ ونتيجة لهذين العقدين السياسيين، بالإضافة إلى الدافع الديني، كان أبو أيوب الأنصاري ، مع أوائل المقاتلين مع رسول الله ضد المشركين من قريش خاصة والقبائل العربية الوثنية الأخرى في الجزيرة عامة . لأجل نصرة الإسلام ، أو المؤسسة الإسلامية ، أو النظام (الشريعة) أو الدولة . وبهذا تكون الحروب ما هي إلا جزء من السياسة العامة للدولة ، حيث السيادة لله . والسلطة للرسول ﷺ الذي تجب طاعته وتنفيذ أوامره ، كما جاء نص بيعة العقبة الثانية . وقد أثار موقف أبي أيوب الأنصاري في نصرة الرسول ﷺ ضد قريش ، وبني أمية خاصة حقدهم على أبي أيوب ، خاصة وأن أبا أيوب كان من الأنصار الستة من خاصة الرسول ﷺ [٥٥] ، فقد قال معاوية بن أبي سفيان ، إلى أبي أيوب عندما قدم عليه في الشام : «من قتل صاحب الفرس البلقاء التي جعلت تجول (في معركة بدر) قال : أنا قتلته يوم كنت أنت وأبوك على الجمل الأحمر تحملان لواء المشركين [٥٦] .

أما دوره السياسي ، فقد ظهر جلياً في معارضة المنافقين من أهل المدينة حينما إحتج زعيمهم عبد الله بن أبي بن أبي سلول على زيادة قتلى الأنصار عن المهاجرين في معركة أحد ، وكان ابن أبي قد حمّل مسؤولية ذلك إلى الرسول ﷺ ومخالفته رأيهم ، حينما أشاروا عليه البقاء في المدينة ومقاتلة قريش فيها [٥٧] .

ولم يقتصر الأمر على ابن أبي وحده ، بل قام أبو أيوب ، ومعه عبادة بن الصامت بإخراج بعض مؤيديه من المنافقين إخراجاً عنيفاً . نذكر منهم : عمرو ابن قيس ، أحد بني غنم بن مالك بن النجار ، وكان صاحب آلهتهم في الجاهلية ، ورافع بن وديعة [٥٨] . لاسيما وأن عبد الله بن أبي من الذين اتهموا عائشة زوج الرسول بحديث الأفك [٥٩] .

يبدو أن هذه الحركة ، كانت حركة سياسية، أكثر منها دينية ، بدليل انضمام اليهود لزعماء المنافقين من أهل المدينة، علماً بأن يهود بني قينقاع كانوا حلفاء لابن أبي بن أبي سلول أيام الجاهلية(٦٠) . بالإضافة إلى أن ابن أبي كان زعيم بني النجار من الخزرج ، وكان أن يصبح ملكاً على المدينة (٦١) ، لولا قيام النبي ﷺ مهاجرً إلى المدينة . وهكذا كان هو وحلفاؤه من اليهود (بن قينقاع) متضررين من قيام دولة الرسول ﷺ هذه. مع ملاحظتنا أن الرسول ﷺ في ربيع الأول سنة ٣ هـ قد أمر بقتل كعب بن الأشرف (وهو رجل من طيئ ، وأمه من بني النضير ، الذي قال (لبطنِ الأرضِ خيرٌ لنا من ظهرها) عندما انتصر الرسول ﷺ على قريش (٦٢) . وكذلك أمر بقتل أبي رافع اليهودي في هذه السنة الذي كان يناصر كعب بن الأشرف ضد الرسول (٦٣) .

دور أبي أيوب العسكري والسياسي في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين

اشترك أبو أيوب في جيش أسامة بن زيد سنة ١١هـ/٦٣٣م لردع البيزنطيين في عهد أبي بكر الصديق ، الذي توجه إلى بلاد الشام ، بدليل روايته المحاورة التي جرت بين أسامة بن زيد وعمر بن الخطاب بشأن رجوع الجيش . فجاء عمر أبا بكر وأخبره ، ولكن أبا بكر رفض ذلك (٦٤) .

وفي السنة الثانية عشر للهجرة ، أرسل أبو بكر أربعة جيوش لمقاتلة الروم بقيادة يزيد ابن أبي سفيان (دمشق) ، وشرحبيل بن حسنة (الأردن) وأبي عبيدة عامر بن الجراح (حمص) ، وعمرو بن العاص (فلسطين) . وكان أبو أيوب الأنصاري في جيش عمرو ابن العاص . وقد نعته الطبري في إحدى رواياته بالمالكي (خالد بن زيد ... بن غنم بن مالك بن النجار) (٦٥) .

ولما سمع قائد الروم (الأرطبون) أنّ جيش عمرو بن العاص دخل فلسطين ابتداءً من عربة، ودائن في الجنوب [٦٦] ، وقد انتصر عمرُ على الروم ، فرّق الأرطبون جيشه إلى أربعة مواقع (الرملة ، إيلياء (بيت المقدس) ، قيسارية ، أجنادين) وذلك لتوسيع الجبهة ضد المسلمين وإضعافهم ، عندئذ أخبر عمرو بن العاص الخليفة عمر بن الخطاب بذلك لمواجهة الموقف . فأرسل عمر إلى يزيد بن أبي سفيان المتجه إلى دمشق ، بإرسال معاوية أخاه إلى قيسارية ، لإشغال تلك القوة عن عمرو بن العاص ، فانتصر على تلك القوة العسكرية ، وتم فتح قيسارية [٦٧] . كذلك أمر عمر بإرسال أبي أيوب الأنصاري (المالكي) إلى الرملة القريبة من أجنادين .

وكان قائدهم (التذارق) [٦٨] . وكان عمرو قد استعمل علقمة بن حكيم الفراسي ، ومسروق ، بن فلان العكي على قتال أهل ايلياء فناهضوهم . وكان شرحبيل بن حسنة على مقدمة جيش عمرو بن العاص [٦٩] .

وقد تتابعت الامدادات العسكرية إلى عمرو ، فقد بعث الخليفة محمد بن عمرو مداداً لعلقمة ومسروق العكي ، وبعث عمارة بن عمرو بن أمية الضمري مداداً لأبي أيوب الأنصاري[٧٠] وأقام عمرو بن العاص على أجنادين سنة ١٣هـ/٦٣٤م لمواجهة الأرطبون ، فاقتتل الطرفان قتالاً شديداً حتى كثرت القتلى في جيش الأرطبون ، عندئذ انهزم الروم من أجنادين إلى فحل في ذي القعدة سنة ١٣هـ/٦٣٤م ، واستغرق حصارها ستة أشهر حسب رواية ابن إسحاق [٧١]. أما الواقدي [٧٢] فذكر أنها كانت في سنة ١٤هـ/ ٦٣٥م ، ثم هرب الروم إلى دمشق ، فلحقهم العرب المسلمون ، وحاصروا مدينة دمشق حتى تم فتحها . في رجب سنة ١٤هـ/ ٦٣٥م حسب رواية ابن اسحق في الطبري[٧٣] .

أما الذين هربوا إلى إيليا فلحقهم عمرو بن العاص، وذلك بعد انضمام علقمة ومسروق. ومحمد بن عمرو ، وأبو أيوب الأنصاري[٧٤]. وفي أثناء حصار إيلياء طلب

أهلها تسليم المدينة إلى الخليفة عمر بن الخطاب . فأخبر عمرو الخليفة بذلك ، فحضر الخليفة سنة ١٧هـ/٦٣٨م [٧٥] ، وقيل سنة ١٦هـ/٦٣٧م [٧٦] إلى الشام ، ابتداءً من الجابية ثم اتجه إلى بيت المقدس (إيلياء) وكتب بينه وبين الروم معاهدة الصلح التي سميت بالعهدة العمرية المشهورة في التاريخ [٧٧] .

أما في عهد عثمان بن عفان ، رغم اشتراك أبي أيوب الأنصاري في الحروب التي حدثت في زمنه [٧٨] ، إلا أنه لم يتولَّ أية قيادة عسكرية . كما كان في عهد عمر بن الخطاب . فقد شارك أبا أيوب في الصائفة بقيادة معاوية بن أبي سفيان الذي تسلّم القيادة في الشام بعد وفاة أخيه يزيد بن أبي سفيان سنة ١٨هـ في طاعون عمواس [٧٩] ، في فتح عمورية سنة ٢٣هـ التي كانت تسمى القسطنطينية الصغرى ، تفاؤلاً للوصول إلى القسطنطينية الكبرى إن صح التعبير [٨٠] ، كذلك شارك مع معاوية في فتح قبرس سنة ٢٨هـ أو سنة ٢٩هـ [٨١] .

حثّ عثمان بن عفان على فتح القسطنطينية في عهده فقال : «وأنكم أن افتتحتموها كنتم شركاء من يفتحها في الأجر» [٨٢] .

أمّا في عهد علي بن أبي طالب ، فقد قاتل أبو أيوب معه في معركة الجمل [٨٣] ، وصفين [٨٤] ، ثم أسند إليه قيادة الفرسان في محاربة الخوارج بعد معركة صفين [٨٥] .

ولما آل الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان ، استأنف نشاطه في الغزوات البرية (إفريقية) ، فقدم مصر غازياً سنة ٤٦هـ/٦٦٦م ، وقاتل تحت قيادة عقبة بن نافع [٨٦] .

وفي سنة ٤٩هـ/٦٦٩م ، وقيل سنة ٥٠هـ/٦٧٠م ، والتاريخ الأخير ، هو الأرجح وذلك لتعدد الروايات في ذلك ، فقد سيّر معاوية جيشاً كثيفاً إلى القسطنطينية وأمّر ابنه يزيد بن معاوية على ذلك الجيش، لينال ذلك الشرف، فتثاقل يزيد في البداية ، ولكن

معاوية أصر على ابنه اللحاق بالجيش ، فسار ومعه كبار أبناء الصحابة الذين يمثلون التراث الراشدي . ومن أشهرهم : عبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عباس، وعبد الله بن الزبير ، وأبو أيوب الأنصاري [٨٧] . وقال أبو أيوب إلى يزيد قبل موته، حيث كان مريضاً: «قدمّني عند سور القسطنطينية ما استطعت في بلاد العدو» [٨٨] فقدمه ودفن هناك . والذي ما زال قبره ماثلاً حتى الآن . وعندما استفسر هرقل عن اهتمام المسلمين في تقديم ذلك المسلم ، فقال يزيد هذا من أكابر أصحاب نبينا ﷺ وأقدهم إسلاماً ، وقد دفناه حيث رأيتم ، والله لئن نُبش لأضرب لكم ناقوساً أبْدا في أرض العرب، ما كانت لنا مملكة [٨٩] .

أمّا مواقف أبي أيوب الأنصاري السياسية في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين لم تبرز مباشرة بعد وفاة النبي في سقيفة بني ساعدة ، كموقف الحباب بن المنذر بن الجموح فيها في تأييد سعد بن عبادة من بني ساعدة من الخزرج لاستلام السلطة ، ولعل ذلك يعود إلى رغبة سعد الجامحة للسلطة ، ودليلنا على ذلك ، لم يبايع أبا بكر الصديق بالخلافة ، بل خرج إلى الشام ومات هناك [٩٠] .

إنّ هذه الرغبة للسلطة ظهرت مبكراً ، وذلك عندما جاء النبي ﷺ مهاجراً إلى المدينة ، ونزل في بيت أبي أيوب الأنصاري ، النجاري ، فقد حاول الذهاب إلى الرسول ﷺ للإحتجاج على قوله في أفضلية بمي النجار على بني ساعدة . عندما قال : «خير دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل (من الأوس) ثم بنو الحارث من الخزرج، ثم بنو ساعدة (من الخزرج) ، وفي كل دور الأنصار خير» . ولكن قومه منعوه من الذهاب إلى محمد ﷺ ، وقالوا له بما معناه ، يكفي أن جعلنا رابع أربع [٩١] وفي رواية أخرى أن الرسول ﷺ قال : «أو ليس بحسبكم أن تكونوا من الأختيار» [٩٢] .

أما موقف أبي أيوب الأنصاري من خلافة أبي بكر الصديق الذي استطاع إبعاد الأنصار عن سعد بن عبادة عندما وجه حديثه إلى سعد والأنصار يوم السقيفة قائلاً :

«فقد يعلم كل منكم أن رسول الله ﷺ قال : «الأئمة من قريش ، بأنتم أحقاء لا تنفسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله اليهم» [٩٣] . فصدقه سعد [٩٤] .

يبدو من خلال رواياته أحاديث عن رسول الله في أفضلية آل البيت ، وخصَّ علي بن أبي طالب بعد رسول الله ، إنه كان يميل إلى علي [٩٥] ، لاسيما وأن هناك أكثرية الأنصار قالت : «لا نبايع إلا علياً» [٩٦] . وعندما اجتمعت بيعة المسلمين على أبي بكر ، بايع كما بايع غيره من الأنصار ، وذلك للحفاظ على المؤسسة الإسلامية ، الدولة ، وخوف الفتنة .

... واعتماداً على هذا المبدأ الإسلامي ، وهو عدم الخروج عن الجماعة ، وإصلاح ذات البين، فقد ذهب مع الوفد بقيادة علي بن أبي طالب إلى المصريين الذين احتجوا على سلوك عثمان وتصرفاته . وكان من ضمن الوفد كبار المهاجرين والأنصار ، وهم : الزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وسعد بن أبي وقاص ، وسهل بن حنيف الأنصاري ، وزيد بن ثابت الأنصاري وغيرهم. وكان ذلك في ذي القعدة سنة ٣٥هـ [٩٧]. ولكن مروان بن الحكم حال دون إتمام ما ضمنه الوفد [٩٨] ، فأدى ذلك إلى حصار عثمان ، ومنعه عن إمامة المسلمين في الصلاة .

فانتدب علي بن أبي طالب أبا أيوب الأنصاري ليؤم الناس فأمهم يوماً ، ثم أمّهم علي بن أبي طالب بقية الأيام [٩٩] .

لعل ذلك في أن أبا أيوب الأنصاري وسهل بن حنيف من أنصار عليّ ، كذلك رغب في أن يهدئ من ثورة المصريين ، لاسيما وأن طلحة له شيعة (أنصار) في البصرة ، والزبير له أنصار في الكوفة ، وزيد بن ثابت عثماني الهوى .

أمّا موقفه من خلافة علي بن أبي طالب ، فكان من أوائل المتحمسين له ، لا سيما وقد بايعه المهاجرون (ماعدا سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر) ، والأنصار (إلا

عدداً قليلاً ، الذين يدعون أو يسمعون بالعثمانية)[١٠٠] . ومن هؤلاء أربعة أشخاص صحبوا معاوية أثناء خلافته[١٠١] .

وكان أبو أيوب الأنصاري إلى جانب علي ضد حركة طلحة والزبير ، اللذين خرجا من المدينة إلى مكة ، بحجة العمرة ، ومن ثم خرجا ثائرين إلى البصرة ، ومعهم عائشة زوج الرسول، بالإضافة إلى من انضم إليهم من بني أمية ، احتجاجاً على خلافة عليّ . وعندما عزم عليّ بن أبي طالب اللحاق بهم، نصحه أبو أيوب بالبقاء بالمدينة ، وإرسال شخصٍ غيره يتولى أمر الثائرين[١٠٢] ، وذلك حرصاً على افتقاد مركز الخلافة بعد خروجه منها . وكان على هذا الرأي الأنصار جميعاً، رغم إيمانهم بشرعية قتال طلحة والزبير اللذين نكثا البيعة[١٠٣].

وفي البصرة كانت حجة طلحة والزبير أنّ علياً أكرهما على البيعة ، ولهذا السبب اتفق الطرفان الخارجون والمؤيدون لعلي من أهلها على إرسال قاضي البصرة كعب بن سور ليعلم صحة الخبر ، وفي المدينة أجابه أسامة بن زيد (من العثمانية) أنهما بايعا مكرهين ، فاعترض عليه الأنصار ، وكادوا أن يقتلوه . لولا تدخل أبي أيوب الأنصاري والي المدينة آنذاك بالدفاع عنه خشية القتل لأنه رسول ، وقتله يثير الفتنة في المدينة [١٠٤] .

وبعد انتصار علي في معركة الجمل ، ذهب أبو أيوب الأنصاري إلى الكوفة بأمر من علي ، ليبلّغ أهلها بالتجهيز والاستعداد لمحاربة معاوية في الشام[١٠٥] ، علماً بأن أبا أيوب كان على هذا التوجه مسبقاً لقتال معاوية في الشام ، الذي رفض مبايعة علي بالخلافة احتجاجاً على قتل عثمان ، والقصاص من القتلة الذين دخلوا في جيش علي ، مع العلم بأن الخليفة علياً هو المكلف شرعاً بالبحث عن هؤلاء القتلة وليس معاوية .

أمّا اشتراك أبي أيوب في معركة صفين ، فقد تباينت الروايات في صحة اشتراكه ، فمنهم من ذكر أنه اشترك فيها [١٠٦] ، ومنهم من نفى ذلك [١٠٧] .

ويبدو لي أن أبا أيوب قد اشترك في المعركة [١٠٨]، لأن الأنصار، وخاصة أبا أيوب كانوا أشد الناس حماسة للحرب ، وأكثر تطرفاً ضد معاوية [١٠٩] ، ومن قبله أبي سفيان زعيم قريش إبان دعوة محمد ﷺ في مكة . وهذا أدى إلى إثارة معاوية ضد الأنصار ، وكشف موقفه العدائي منهم ، قائلاً : «لقد غمني ما لقيت من الأوس والخزرج [١١٠] . واستمر هذا الحقد الدفين ضد الأنصار في عهد ابنه يزيد بن معاوية في معركة الحرة [١١١] . وكتب معاوية إلى أبي أيوب أثناء خلافته بالشام يتهمه بقتل عثمان قائلاً :

لا تحسبوا أني أنسى مصيبة وفي البلاد من الأنصار من أحد[١١٢]

فأجابه أبو أيوب قائلاً : «وما نحن وقتل عثمان ؟ إن الذي تربص بعثمان وثبط يزيد بن أسد وأهل الشام في نصرته لأنت . وإن الذين قتلوه لغَيرُ الأنصار ؟ . ثم ذيّل كتابة أبياتاً من الشعر منها :

فاسعوا جميعاً بني الأحزاب كلكم لسنا نريد وَلتكُم آخِرَ الأبـــدِ
نحن الذين ضربنا الناس كُلّهم حتى استقاموا وكانت عرضة الأودِ

وقال أيضاً :

أمّا عليٌّ فإنّا لنْ نُفارِقهُما رَقرقَ الآلُ في الدّاويّـة الجَرَدِ
إمّا تبدّلتَ مِنّا بعد نُصرتنا دينَ الرسولِ أُناساً ساكني الجَنَدَ [١١٣] .

وكان أبو أيوب الأنصاري من القيادات المسموع كلمتها لدى عليّ ، وأبرز هؤلاء قيس بن سعد من الأنصار ، وعمّار بن ياسر من المهاجرين [١١٤] .

أما موقفه من حركة الخوارج ، الذين خرجوا على عليّ لقبوله التحكيم [١١٥] بعد معركة صفين، فقد كان له دور بارز في حربهم ، بعدما أرسله عليّ ، ومعه قيس بن سعد لدعوتهم لصفة، وعدم الفرقة ، أجابوه : «أنا لو بايعناكم اليوم حكمتم غداً» [١١٦] .

فناشدهم أبو أيوب استعجالهم للحرب قائلاً : «فإني أنشدكم أن تعجلوا فتنة العام مخافة ما نأتي به في قابل» [١١٧] . أي رأى أن محاربة معاوية أولى من محاربة الخوارج . وعلل عليّ بن أبي طالب ذلك ، أن الخوارج ضلوا السبيل لشبهة تمكنت من نفوسهم ، فقال : «لا تقتلوا الخوارج بعدي ، فليس من طلب الحق فأخطأه ، كمن طلب الباطل فأدركه» [١١٨] ، ويعني معاوية وأصحابه.

ولما لم تجد المحاورة معهم ، رغم اشتراك قيس بن سعد ، وعبد الله بن عباس في محاولة إرجاع الخوارج لصف عليّ ، حاربهم وانتصر عليهم [١١٩] . وكان أبو أيوب الأنصاري قائداً على الخيل في جيش عليّ ، بالإضافة لحمله راية الأمان [١٢٠] لمن أحب من الخوارج الخروج من الفتنة .

وخلال استعداد علي لاستئناف القتال مع معاوية ، كان أبو أيوب والياً على المدينة ، وبعث معاوية جيشاً إلى المدينة بقيادة بسر بن أرطأة وذلك في أواخر خلافة علي سنة ٤٠هـ ، فهرب أبو أيوب خوف القتل إن لمْ يبايع معاوية بالخلافة ، في حين أجازت أم سلمة زوج الرسول ﷺ المبايعة لمعاوية ، عندما هرب إليها جابر بن عبد الله الأنصاري لنفس السبب ، والذي اعتبرها جابر بيعة ضلالة . كذلك هرب عبيد الله بن عباس والي اليمن أمام جيش بسر لنفس الهدف السابق [١٢١].

يبدو أن القوة العسكرية لعلي ، قد استأثرت بها العراق ، مما جعل الحجاز واليمن عرضة للهجوم الذي قام به بسر بن أرطأة والي معاوية . في حين أن القوة العسكرية قد

تنامت وعظمت في جيش معاوية ، تلك القوة التي تتطلبها جماعة المسلمين ، أو الدولة والتي هي من مقوماتها .

ورغم محاولة علي استعادة الحجاز واليمن بعد حملة بسر ، إلاّ أنه قُتِل بعد ذلك مباشرة ، عندئذ بايع أهل العراق ابنه الحسن خليفة للمسلمين ، وكان أبو أيوب الأنصاري إلى جانبه ضد معاوية [١٢٢] .

وعندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية ، الذي اشترط عليه أن تكون الخلافة بعده شورى بين المسلمين [١٢٣] ، كانت أولى اهتمامات معاوية السيطرة على منطقة الحجاز (المدينة ، مكة) والتي تسكنها القوة المعارضة لحكمه ، بالإضافة إلى الاعتبارات الدينية التي تختص بها الحجاز ، لذلك عين معاوية مروان بن الحكم (٤١ - ٤٩هـ) والياً على المدينة ، وهو أحد أبناء الأسرة الأموية الأقوياء . ومن ثم جاء بعده سعيد بن العاص[١٢٤] ، والوليد بن عتبة بن أبي سفيان، وخالد بن العاص بن هشام بن المغيرة المخزومي وهو من بيت حليف لبني عبد شمس قبل الإسلام .

أمّا مكة فقد عيّن عليها عتبة بن أبي سفيان ، وكانت الطائف مرتبطة بإدارة مكة[١٢٥] وقد فهم أبو أيوب الأنصاري منذ البداية ما يرمي إليه معاوية في تثبيت بني أمية في الحكم . ولما لهذا الإقليم من أهمية دينية ، لذلك خاطب أبو أيوب مروان بن الحكم . وأمثاله من ولاة بني أمية، بأنهم ليسوا أهلاً للحكم ، فقد قال أبو أيوب : «لا تبكوا على الدين إذا وليتموه أهله ، ولكن أبكوا عليه إذا وليتموه غير أهله» [١٢٦] .

وقد تحقق ذلك عندما انتقد أبو أيوب مروان بن الحكم في صلاته التي رأى فيها مخالفة لما كان عليه رسول الله ، فقال له مروان : «ما يحملك على هذا فقال : «إني رأيت النبي ﷺ يصلي صلاةً إن وافقته وافقتك ، وإن خالفته خالفتك» [١٢٧] .

وكان أبو أيوب يكثر في روايته لحديث رسول الله في شأن بطانة الحاكم ، قائلاً : «ما بعث من نبي ، ولا كان من بعده خليفة ، إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف ، وتنهاه عن المنكر ، وبطانة لا تألوه خبالاً . فمن وفي بطانة السوء فقد وفي» [(١٢٨)] .

ويبدو لنا أن تأييد أبي أيوب الأنصاري لعليّ في صراعه مع معاوية ، حمل الأمويين على الإعتقاد وعلى رأسهم معاوية ، أن لأبي أيوب علاقة في حصار عثمان ، الذي أفضى إلى قتله، بدليل قول معاوية لأبي أيوب بعد رحيله إلى الشام ، ومجيئه إلى معاوية طالباً منه مالاً من الفئ، الذي هو حق لجميع المسلمين ، لسداد دين عليه : «ألست صاحب عثمان ؟ فاستنكر أبو أيوب هذا الاعتقاد ، ومتعزياً بقول النبي ﷺ الذي قال : «أما إن رسول الله أمرنا أن نصبر حتى نرد عليه الحوض ، فقال معاوية فاصبروا قال : فغضب أبو أيوب ، وحلف أن لا يكلمه [(١٢٩)] .

والسؤال هنا لماذ اشترك أبو أيوب في حملة القسطنطينية سنة ٤٩هـ/٦٦٩م أو سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م ، كما ذكر ابن خياط وأميرها يزيد بن معاوية في عهده [(١٣٠)] . وقيل سنة ٥١هـ وقيل سنة ٥٢ هـ وهو على الأكثر [(١٣١)] .

يبدو أن أبا أيوب كان يفرق بين داعي الجهاد ، وبين رأيه السياسي في الحاكم ، بدليل أن أبا أيوب ليس وحده الذي اشترك بهذه الحملة ، بل اشترك فيها جماعة من الذين كان لهم رأي معارض في خلافة معاوية ، كعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله بن الزبير [(١٣٢)] ، وقثم بن عباس [(١٣٣)] . رغم تزامن دعوة معاوية لأهل الشام ببيعة ابنه يزيد ، الذين أجابوه وبايعوه [(١٣٤)] .

ولعل أن معاوية قصد من إشراك هذه الشخصيات إلى امتصاص نقمة المعارضة الدفينة ، واستثمارها في دعم موقف ابنه يزيد السياسي في الداخل ، وذلك لتنفيذ

مخططة الرامي إلى تغيير الحكم من الشورى إلى الوراثة . وبنفس الوقت ، يتبين لنا سبب اشتراكهم في تلك الحملة ، فقد قال معاوية مخاطباً عبد الله بن عباس : «أقل من ذكر حقل (في الخلافة) ... مع أنه صائر إليك ، وكل آت قريب» فأظهر ابن عباس معارضته في التنازل عن حقه السياسي ، قائلاً : «فإني لم أغمد سيفي ، وأنا أريد أن انتصر بلساني» (١٣٥) .

أما ابن الزبير ، فقد أظهر الطعن غير المباشر بالخلافة الأموية . أما أبا أيوب الأنصاري ، فقد غلب عليه الدافع الديني أو الجهاد في سبيل الله والسياسي في قهر دولة الروم في الغرب الذي كان مقدماً على غيره من الأمور أي بمعنى أن الكفاح ضد الدولة البيزنطية المسيحية ، كان برأيه كفاحاً ضد نظام ديني وسياسي في آن واحد . لاسيما بعد زوال دولة الفرس في الشرق . فقد قال موجهاً حديثه إلى يزيد بن معاوية أمير الحملة ، الذي جاءه في مرضه ، فقال يزيد : ما حاجتك ؟ فقال : أما دنياكم فلا حاجة لي فيها ، ولكن قدّمني ما استطعت في بلاد العدو ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : «يدفن عند سور القسطنطينية رجل صالح أرجو أن أكون هو» (١٣٦) ، بالإضافة أن سبب اشتراكه على مايبدو و لإلتئام الجماعة الإسلامية حول معاوية باستثناء الخوارج أو بمعنى أن الحكم الأموي أصبح حكم الجماعة أو الدولة .

وقد نفذ يزيد بن معاوية وصية أبا أيوب عندما توفي على مقربة من سور القسطنطينية . .

* * *

الهوامـــــش

(١) ابن حـزم، أبي مـحـمـد علي بن أحـمـد بن سـعـيـد بن حـزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، جـمـهـرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٣. دار المعارف بمصر، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، الزركلي، خير الدين. الأعلام (قاموس تراجم) لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. ٨ أجزاء ، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٨٠، ج٢، ص ٢٩٥-٢٩٦، الواقدي، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ)، المغازي، ثلاثة أجزاء. تحقيق د. مارسدن جوسن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات والنشر، بيروت - لبنان، ج١ ، ص ١٦١.

الكلبي، أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤هـ). جمهرة النسب، تحقيق د. ناجي حسن . ط١، عالم الكتب، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م ، ص ٦٢٦.

ابن هشام، أبي محمد عبدالملك بن هشام المعافري (ت ٢١٣هـ) السيرة النبوية، أربعة أجزاء. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. دار الجيل، بيروت- لبنان، ج٢ ، ص ٧٣ ، ٢٤٧.

السهيلي، أبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م)، الروض الآنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٤ أجزاء، علق عليه طه عبدالرؤوف سعد. طبعة جديدة دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ج٢، ص ٢١٥. الطبراني، أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ) المعجم الكبير، ١٢ جزء، حققه حمدي عبد المجيد السلفي. ط١، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٣١٩هـ/١٩٧٩م. ج٤، ص١٣٩. المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م) مروج الذهب ومعادن الجوهر، جزءان ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ١٣٨٣هـ/١٩٦٦م، ج٢، ص١٨، ابن حيان السبتي، أبي حاتم محمد بن أحمد بن حيان السبتي (ت ٣٥٤هـ)، مشاهير علماء المدينة، علق عليه محمد بن منظور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان . ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معارفة الأصحاب، ٤ أجزاء، تحقيق علي محمد البجاوي، نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة - القاهرة. ج٤، ص ١٦٠٦. ابن الاثير، أبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، محمود عبد الوهاب، مطبعة الشعب، ج٢، ص ١٩٥، ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). الإصابة في تمييز الصحابة ، ٨ أجزاء. طبعة جديدة بالأوفست، دار صادر، بيروت. ١٣٢٨هـ، ج١، ص ٤٢٤-٤٢٩.

(٢) ابن عساكر، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٢٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، ٧٠ جزء، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. ج١٦، ص٣٣. ابن حجر العسقلاني، الإصابة ، ج١ ، ص ٤٠٥ .

(٣) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) تاريخ الطبري، (تاريخ الرسل والملوك)، ١١ جزء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٤ ، دار المعارف ، ج٣، ص ٦٠٥.

(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ، ج١٦ ، ص ٤٢ .

(٥) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج٢، ص ٧٢ - ٧٤.

(٦) الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٢٤٧ .

(٧) الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٢٤٧ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٣٥٣ - ٣٦١ .

(٩) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد السمهودي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، وفا الوفا بأخبار دار المصطفى، جزءان ، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م ، ج١، ص١٧٣.

(١٠) ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ) السيرة النبوية، ٤ أجزاء ، تحقيق مصطفى عبد الواحد، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م. ج٢، ص ٢٧٩-٢٨٠. الذهبي ، شمس الدين محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام (السيرة النبوية)، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ج٢ ، ص ٣٣٨ .

(١١) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م) الطبقات الكبرى، ٨ أجزاء، دار صادر ، بيروت - لبنان، ١٩٧٨م، ج١، ص ٢٣٧.

(١٢) ابن كثير، السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٠٢، الفيروز أبادي، مجد الدين أبي الطاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت ٨٢٣هـ/ ١٤١٥م) المغانم المطابة، تحقيق حمد الجاسر، ط١، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٣٦٧-٣٦٨.

(١٣) الفيروز أبادي، المغانم المطابة في معالم طابة، ص ٣٦٧-٣٦٨، المزني، جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزني (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ٣٢ مجلد ، حققه د. بشار عواد معروف، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص ٦٦-٦٧.

(١٤) السمهودي، وفا الوفا، ج١، ص ١٨٨.

(١٥) البسّوي أو الغسّوي، أبي يوسف يعقوب بن سفيان البسّوي (ت ٢٧٧هـ)، المعرفة والتاريخ، ثلاثة أجزاء، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٢، ص٦٢٧.

(١٦) ابن كثير، السيرة النبوية ، ج١، ص ٣٤٨ ، الأزرقي ، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، جزءان، تحقيق رشدي الصالح محسن، ط٣، دار الأندلس، بيروت - لبنان ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٢، ص ٢٠٦ .

(١٧) الطبري ، تاريخ ، ج٢، ص ٣٦٩، ابن شبّه ، أبو زيد عمر بن شبّه النميري البصري، (ت ٢٦٢هـ) تاريخ المدينة المنورة ، أربعة أجزاء ، طبعه ونشره حبيب محمود أحمد، حققه فهيم محمود شلتوت، دار الأصفهاني للطباعة بجدة - السعودية ١٣٩٣هـ ، ج١ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ . سمي الله المدينة : الدار والإيمان .

(١٨) ابن هشام، السيرة النبوية ، ج٢ ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ابن سعد، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، ص٦٠٩.

(١٩) الطبري، تاريخ ، ج٢ ، ص ٣٦٣ .

(٢٠) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٦٠٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص ٦٣؛ الطبري، تاريخ ، ج٢، ص ٣٦٤.

(٢١) الواقدي، المغازي، ج١ ، ص ١١ .

(٢٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢ ، ص ٥ - ١١ .

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢ ، ص ١٨٨ ؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص ١٤.

(٢٤) المصدر السابق، ج٢ ، ص ١٨٨، المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٤ ، ٢٤ .

(٢٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٦؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج٤ ، ص ١٦٠٦؛ المزني، تهذيب الكمال في أسما الرجال، ج٨ ، ص ٦٦ ؛ النيسابوري، أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ، ٤ أجزاء ، دار المعرفة للطباعة والنشر، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت - لبنان ، ج٣ ، ص ٤٦٣ .

(٢٦) العامر اليمني، يحيى بن أبي بكر العامري اليمني، الرياض المستطابة، أشرف على طبعه عمر الديراوي أبو حجلة ، مكتبة المعارف ، بيروت - لبنان، ١٩٧٤، ص ٦٠ - ٦١، دائرة المعارف الإسلامية (نقلها إلى العربية محمد ثابت، وأحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد ، ج١، ص ٣٠٩، فاطمة محجوب ، الموسوعة الإسلامية. جزءان ، ط١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٤١٠هـ- ١٩٩١م، ج٢ ، ص ٢٥٢ .

(٢٧) الواقدي، المغازي، ج١، ص ٣١٨. وذكر ابن هشام والطبري أن الرسول ﷺ قال : «الآن نغزوهم (يعني قريشاً) ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم» . ابن هشام ، السيرة، ج٣ ، ص ١٥٦؛ الطبري، تاريخ ، ج٢ ، ص ٥٩٣.

(٢٨) انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٧-١٨، ومنهم : شيبة وعتبه ابنا ربيعة بن عبدشمس، الوليد بن عتبه، العاص بن سعيد بن العاص، أبو جهل بن هشام، وأبو البحتري، وحنظلة بن أبي سفيان، والحادث بن عامر بن نوفل ابن عبد مناف، ونوقل بن خويلد وهو ابن العدوية.

(٢٩) الطبري، تاريخ ، ج٢، ص ٥٦٩-٥٧٠؛ ابن الأثير، أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير، الملقب بعز الدين (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، ١٠ أجزاء، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، ط١ . دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ج٢، ص ٧١؛ ابن منظور ، محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت ٧١١هـ)، مختصر تاريخ مدينة دمشق، ٢٩ جزء، تحقيق أحمد راتب حموس، محمد ناجي العمر، رياض عبد الحميد مراد، ط١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق - سورية ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(٣٠) الحديث : قال ﷺ : «لتفتحن القسطنطينية ، ونعم الأمير أميرها ، ونعم الجيش

جيشها » روى الحديث أحمد بن حنبل بإسناد حسن؛ كليني برنادين، فتح القسطنطينية، ترجمة شكري محمود نديم، بغداد، ١٩٦٢، ص ٣٧.

(٣١) ابن هشام، السيرة النبوية ، ج٤ ، ص ٣؛ ابن سعد ، الطبقات الكبرى، ج٢ ، ص ٩٥.

(٣٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤ ، ص ٣٠ .

(٣٣) ابن سعد ، الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٢٩.

(٣٤) انظر البلذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م) أنشاب الأشراف ، ١٣ جزء . حققه أ٠د سهيل زكّار ، د٠ رياض زركلي . ط ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت- لبنان ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م ، ج ١، ص ٣٣ ، انظر الطبري ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ٥٨٨ .

(٣٥) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ١٨٨ ، ابن سعد ، الطبقات الكبرى ج١ ، ص ٢٥١ - ٢٩٠ ابن الأثير ، الكامل ، ج ٢ ، ص ٢١١ .

(٣٦) الواقدي ، المغازي ، ج ٢ ، ص ٦٥٠ .

(٣٧) ابن كثير الفصول في اختصار سيرة الرسول ، تحقيق وتعليق محمد العبد الخطراوي ، محي الدين مستوء ، ط ٢ ، الرياض ، دار اللواء ، ١٩٨٠م ، ص ١٧٣ .

(٣٨) الوقادي ، المغازي ، ج ٢ ، ص ٧٧٤ ، ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

(٣٩) انظر ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ .

(٤٠) انظر ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ٦٠، ص ٩٠ . البلاذري ، أنساب الأشراف، ج ١، دار الفكر ، ص ٤٤٩ .

(٤١) انظر ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ١١٨ .

(٤٢) البلاذري ، أحمد بن يحي بن جابر ، (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م) فتوح البلدان ، حققه د٠ صلاح الدين المنجد ، مكتبة النهضة المصرية ، ض ٧١ .

(٤٣) الواقدي ، المغازي ، ج ١ ، ص ٤٠١ - ٤٠٣ .

(٤٤) انظر الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ١٠٠ - ١١١ .

(٤٥) انظر الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ١٨٤ .

(٤٦) ابن كثير ، السيرة النبوية ، ج ١ ، ص ٣٤٣ ، الأزرفي ، أخبار مكة ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ . الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج ١ ، ص ٣ .

(٤٧) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٢ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٣ ، ص٦٠٢ - ٦٠٣ ، الطبري ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ٣٦٣ .

(٤٨) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٩١ - ٣٥٩ .

(٤٩) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ١ ، ص ٤٢ .

(٥٠) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٢ ، ص ٦٤ . مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ج ٣ ، دار صادر، بيروت ، ص ٦٤ .

(٥١) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٣ ، ص ٦٠٩ . ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ١٦ ، ص ٣٩ (دار الفكر .

(٥٢) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٣٧ ، ج ٣ ، ص ٤٨٤ ، ابن كثير ، السيرة النبوية، ج ٢ ، ص ٣٣٨ .

الشيباني ، أبي الربيع الشيباني الشافعي ، وجيه الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٩٤٤هـ/١٥٣٧م) ، حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي ﷺ . حققه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، أشرف على طبعه يحيى عباره، مطابع قطر الوطنية - الدوحة - قطر ، ج ٢، ص ٤٩٠ .

المازنداري ، أبي جعفر محمد بن علي بن شهر أشوب السّروي المازنداري ، مناقب آل علي بن أبي طالب ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق د. يوسف البقاعي ، ط ٢ ، دار الأضواء ١٤١٢هـ/١٩٩١م ، بيروت - لبنان ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

ابن عبد البر يوسف بن عبد البر النمرّي (ت ٤٦٣هـ) الدرر في اختصار المغازي والسير ، تحقيق شوقي ضيف ، ط ٣ ، دار المعارف - القاهرة ، ١٩٩١م ، ص ٩١ .

(٥٣) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

(٥٤) الواقدي ، المغازي ، ج١ ، ص ٣٧٨ . انظر ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج١ ، ص ٢٢٦، ج٢، ص ٨٨ .

البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (٢٧٩هـ/٨٩٢م) أنساب الأشراف ، ١٣ جزء . تحقيق أ.د. سهيل زكار ، د. رياض زركلي ، ط ١ ، دار الفكر ، بيروت - لبنان ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م ، ج١ ، ص ٣١٨ - ٣٢٠ .

(يتوارثون دون ذوي الأرحام . وحدث ذلك زمن حتى معركة بدر سنة ٢ هـ فانقطعت المؤاخاة .

(٥٥) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق، ج١٦، ص ٤٤. ابن منظور، مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج٧ ، ص ٣٢٨ . وهؤلاء الستة من خاصته (أبو أيوب الأنصاري ، معاذ بن جبل ، وأبو طلحة (زيد بن سهل من بني النجار) عبادة بن الصامت ، زبي بن كعب (من بني النجار ،

أبو الدرداء) . هؤلاء قد جمعوا القرآن في زمن رسول الله . ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٢، ص٢٩ .

(٥٦) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج١٦، ص ٥٥. المقريزي، المقفي الكبير ،ج٣، ص ٧٢٨ .

(٥٧) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج٢، ص ١٦ ، انظر بابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص ٣٨.

البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج١ ، ص ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

(٥٨) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ٣ ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٥٩) ابن شبّه ، أبو زيد عمر بن شبّه النميري البصري (ت ٢٦٢هـ/) تاريخ المدينة المنورة ، أربعة أجزاء ، طبعه ونشره حبيب محمود أحمد ، تحقيق فهيم محمود شلتوت ، دار الأصفهاني للطباعة ، جدة ، السعودية ، ٣٩٣ هـ ، ج١ ، ص ٣١٤ .

(٦٠) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٢. ص ٤٨ .

(٦١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج٢ ، ص ١٦٦ .

(٦٢) الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٤٨٧ .

(٦٣) المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤٩٣ .

(٦٤) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٢٢٦ .

(٦٥) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ١٣٠ ، الأزدي ، أبي اسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي البصري ، (ت في ق ١ هـ/٨م) ، فتوح الشام ، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ٤١ - ٤٣ .

(٦٦) الديار بكري (حسين بن حمد بن الحسن) . (ت ٩٦٦هـ/١٥٥٨م) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ، ج٢ ، مؤسسة شعبان - بيروت ، د.ت ج٢ ، ص ٢٢٨ .

(٦٧) الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص ٦٠٤ ، ٦١٠ .

(٦٨) انظر الطبري ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ٦٠٤ - ٦٠٥ .

(٦٩) انظر المصدر السابق ، ص ٦٠٤ - ٦٠٥ .

(٧٠) الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٦٠٥ - ٦٠٦ .

(٧١) الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٧٢) الواقدي في الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص ٤٤١ .

(٧٣) الطربي ، تاريخ ، ج٣ ، ص ٤٣٥ .

(٧٤) الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٦٠٥ .

(٧٥) اليعقوبي ، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م) ، تاريخ اليعقوبي ، جزءان ، دار بيروت ، بيروت - لبنان ، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م ، ج٢ ، ص ١٤٧ .

(٧٦) الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٦٢٠ .

(٧٧) الطبري ، تاريخ ، ج٣، ص ٦٢٠ . ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ٣٤٠ .

(٧٨) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج١٦ ، ص ٦٢ .

البسوي ، أو الفسوي (أبي يوسف يعقوب بن سفيان البسوي) (ت ٢٢٧هـ) رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي ، كتاب اتتلمعرفة والتاريخ ، ج٣ ، تحقيق أكرم ضياء العمري ، مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٤٠١ه/١٩٨١م ، ص ٢١٠ .

(٧٩) ابن الأثير ، الكامل ، ج٢ ، ص ٤٠١ .

(٨٠) الطبري ، تاريخ ، ج٤، ص ٢٤١ . ابن الأثير ، الكامل ، ج٢ ، ٢ ٤٦٨ ، والدينوري ، أبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري (ت ٢٨٢هـ/ ٩٨٥م) الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، راجعه د. جمال الدين الشيال ، ط١ ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص٤٠٢ .

(٨١) الطبري ، تاريخ ، ج٤، ص ٢٦٠ . ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ٣٤٠ .

(٨٢) الطبري ، تاريخ ، ج٤، ص ٢٥٥ .

(٨٣) خليفة بن خياط ، ابن عمرو خليفة بن خياط بن أبي هبيرة خليفة بن بن خياط الليثي العصفري الملقب بالشباب (ت ٢٤٠هـ) .

كتاب الطبقات ، ترواية أبي عمران موسى بن زكريا بن يحيى التستري لمحمد بن أحمد بن محمد الأزدي ، تحقيق د. سهيل زكار ، مطابع وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٦٦م ، ص ٣١٤ .

تاريخ الخليفة ابن خياط ، تحقيق كرم ضياء العمري ، ط٢ ، ساعدت على نشره جامعة بغداد ، دار العلم - دمشق ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م ، ص ٢٠١ .

(٨٤) النيسابوري ، المستدرك ، ج٣ ، ص ٤٦٣ ، ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج٢ ، ص ٤٢٦ ، ج٤، ص ١٦٠٦ ، نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، ص ٣٦٦ - ٦٦٧ .

(٨٥) الطبري ، تاريخ ، ج٥، ص ٨٥ . الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ٢١٤٦ (دار الفكر) وكان معه الراية ، يدخل تحتها آمناً من جاء من الخوارج .

(٨٦) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، ج١٦ ، ص ٤١ .

المقريزي ، تقي الدين المقريزي ، (٨٤٥هـ/١٤٤١م)، المقفي الكبير ، ٤ أجزاء ، ج٣ ، ص ٣٧٧، تحقيق محمد البعلاوي ، ط١ ، دار المغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م .

ابن منظور ، مختصر تاريخ مدينة دمشق ، ج٧ ، ص ٣٣٧ .

(٨٧) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٣، ص ٤٨٤-٤٨٥، ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج٢، ص ٤٢٤ - ٦٢٤ ، الطبراني ، المعجم الكبير ، ج٤ ، ص ٢٠٤ ، ابن الأثير ، الكامل ، ج٣ ، ص ٣١٤ . ابن منظور ، مختصر تاريخ مدينة دمشق ، ج٧ ، ص ٣٣٧ .

(٨٨) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج٤ ، ص ٣٦٧ .

(٨٩) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، ص ٤٨٥ ، ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج٤ ، ص ١٦٠٦، ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ٤ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، ابن منظور ، مختصر تاريخ مدينة دمشق ، ج٧، ص ٣٤٢ - ٣٤٣ . وذكر أن أبو أيوب الأنصاري توفي سنة ٥٢ هـ .

(٩٠) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٢٢٢ .

(٩١) ابن كثير ، السيرة النبوية ، ج٢ ، ص ٢٨١ ، المنذري ، زكي الدين عبد العظيم عبد القوي المنذري ، مختصر صحيح مسلم ، تحقيق د. مصطفى ديب البغا ، ط٢ ، دار اليمامة للطباعة والنشر ، دمشق ١٤١٧هـ /١٩٦٦م ، ص ٥٢١ .

(٩٢) ابن كثير ، السيرة النبوية ، ج٢ ، ص ٢٨١ ، وذكر المنذري أن رسول الله قال : «أو ليس حسبُك أن تكون رابع أربع ؟ المنذري ، مختصر صحيح مسلم ، ص ٥٢١ .

(٩٣) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٢ ، ص ٢٦٣ ، دار الفكر ، ج٢ ، ص ٢٦٣ .

(٩٤) الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص ٢٠٣ .

(٩٥) الهيتمي ، نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي . (ت ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . ١٠ أجزاء ، ط٢ ، دار الكتاب - بيروت - لبنان ، ١٩٦٧م ، ج٩ ، ص ١٦٦ ، قال أبو أيوب لفاطمة بنت رسول الله : أما علمت أن الله عز وجل أطلع إلى أهل الأرض ، فاختار منهم أباك نبياً ، ثم أطلع فاختار بعلك ، وأومئ إلى علي ، فأنكحته واتخذته وصياً ، انظر الطبراني ، المعجم الكبير ، ج٤ ، ص ٢٠٧ ، ومجمع الزوائد ، ج٩ ، ص ١٠٤ .

(٩٦) الطبري ، تاريخ ، ج٣ ، ص ٢٠٢ .

(٩٧) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ق٤ ، ج١ ، ص ٥٥٣ .

(٩٨) البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٦ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ ، المسعودي ، مروج الذهب ، ج١ ، ص ٥٥٣ ، المقدسي أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (ت ٣٢٢هـ/٩٢٤م) البدء والتاريخ ، ٦ أجزاء، د.ن ١٩١٦م ، ج٥ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٥ .

(٩٩) انظر سيف بن عمر ، الفتنة ووقعة الجمل ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(١٠٠) العثمانية : وهم فئة من الأنصار ، قليلة العدد ، الذين أيدوا عثمان في خلافته وهم : زيد بن ثابت ، حسان بن ثابت ، كعب بن مالك ، مسلمة بن مخلد ، وأبو سعيد الخدري ، ومحمد بن مسلمة ، النعمان بن بشير ، رافع بن حديج ، فضالة بن عبيد ، كعب بن عجرة ، الطبري ، تاريخ، ج٤ ، ص ٤٣٠ ، انظر البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ٨ - ٩ .

(١٠١) وهم : النعمان بن بشير فولاه حمص ، ومسلمة بن مخلد فولاه مصر ، وعمرو بن سعيد فولاه فلسطين ، وفضالة بن عبيد فولاه القضاء .

انظر البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ٢٣ - ٢٤ ، وقد خرج مع طلحة والزبير وعائشة ٩٠٠ من أهل مكة والمدينة ، أما الذين خرجوا مع علي من الأنصار في المدينة ٧٠٠ مقاتل .

مسلمة بن مخلد فولاه مصر ، الطبري ، ج٥ ، ص ٢٤٠ . ج٥ ، ص ٣١٥ (النعمان بن بشير الأنصاري على الكوفة ، فضالة بن عبيد على القضاء ، ج٥ ، ص ٣٣٠ . عمرو بن سعيد بن العاص ، ج٥ ، ص ٣٣٨ . انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٢٤٠ ، ٣١٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣٨ .

(١٠٢) الطبري ، تاريخ ، ج٤ ، ص ٤٥٥ ، ابن أعتم ، الفتوح ، ج٢ ، ص ٣٢١٨ ، الدينوري ، لإخبار الطوال ، ص ١٤٣ .

(١٠٣) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٤ ، ص ٤٦٨ - ٤٦٩ ، ومن هؤلاء عبة بن عامر ، وعبد الله بن سلام، وقال الأخير : لا تخرج منها ، فوالله لئن خرجت منها ، لا ترجع إليها ، ولا يعود إليها سلطان المسلمين أبداً . الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ١٤٣ ، انظر فلهاوزن ، يوليوس ، الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية . نقله عن الألمانية إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ويره . راجعه حسين مؤنس ، ط٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص ٤٧ .

(١٠٤) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٤ ، ص ٤٦٧ ، وقال أسامة بن زيد لا والله ما كنت أرى أن الأمر يترامى إلى ما رأيت .

(١٠٥) ابن خياط ، كتاب الطبقات ، جامعة بغداد ، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م ، ص ٣٢٤ .

(١٠٦) النيسابوري ، المستدرك ، ج٣ ، ص ٤٦٣ ، ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج٢، ص ٤٢٦ ، ج٤، ص ١٦٠٦ ، نصر بن مزاحم ، وقعتصفين ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

(١٠٧) ابن حجر العسقلاني ، الإصابة ، ج١ ، ص ٤٠٥ ، الذهبي ، الحافظ محمد بن طاهر ، القيسراني المقدسي (٥٠٧هـ) ٤ أجزاء ، تذكرة الحفاظ أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن اسماعيل السلفي ، ط١، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية ١٤١٥هـ/١٩٩٤م ، ج١ ، ص ٣ ، تاريخ خليفة بن خياط ، ص ١٩٦ .

(١٠٨) نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، ص ٣٦٧ - ٣٩٩ .

(١٠٩) انظر ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ١٥٥ ، دار الفكر ، سهيل زكار .

(١١٠) نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، ص ٤٤٥ .

(١١١) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٤٨٦- ٤٩٦ ، حدثت وقعة الحرة في ذي القعدة سنة ٦٣هـ.

(١١٢) نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، ص ٣٦٧ . (عثمان) .

(١١٣) نصر بن مزاحم ، وقعة صفين ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، المقريزي ، المقفى الكبير ، ج٣ ، ص٧٢٩ - ٧٣١ .

(١١٤) وقعة صفين ، ص ٩٣ . ومن القيادات المسموع بها : قيس بن سعد ، سهل بن حنيف ، خزيمة بن ثابت من الأنصار ، وهاشم بن عتبة بن أبي وقاص ، وعمار بن ياسر من المهاجرين (السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٥٧) السيوطي ، جلال السيوطي (ت ٩١١هـ) تاريخ الخلفاء ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م ، ص ١٥٧ .

(١١٥) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٥٤ - ٥٥ . وقعة صفين ، ص ٥١٣ ، مروج الذهب ، ج١ ، ص ٥٩١ .

(١١٦) الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ٢٠٧ ، الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٨٤ .

(١١٧) الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ٢٠٨ ، الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٨٤ .

(١١٨) الشريف الرضي ، نهج البلاغة ، أربعة أجزاء ، ضبطه ونقحه الامام محمد عبده ، مؤسسة المعارف ، بيروت - لبنان ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ، ج٢ ، ص ١٨١ .

(١١٩) الدينوري ، الأخبار الطوال ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٨٤ -٨٥.

(١٢٠) الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ١٣٩ - ١٥٦ .

البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣، ص ٢٤٧ ، وقد رجع من الخوارج إلى الكوفة من النهر ألف شخص .

(١٢١) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ١٣٩ - ١٥٦ .

(١٢٢) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ١٥٨ ، البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ٢١٢ ، لأن لم يفعل أبو أيوب كما فعل عبد الله بن عباس وقيس بن سعد بأن أرسل عبد الله إلى معاوية يسأله الأمان عندما علم بأن الحسن لا يرى القتال ، ويدخل في الجماعة ، أما قيس فلم يوافق الحسن على رأيه .

(١٢٣) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ .
البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج٣ ، ص ٢٨٧ ، دار الفكر ، تسهيل زكار ، انظر صيغة الصلح: «هذا ما صالح عليه الحسن بن علي معاوية بن زبي سفيان ، صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين . على أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخلفاء الصالحين ، وعلى أنه ليس لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده وأن يكون الأمر شورى والناس آمنون حيث كانوا على أنفسهم وأموالهم وذراريهم ، وعلى أن لا يبغى الحسن بن علي غائلة سراً ولا علانيةً ، ولا يُخيف أحداً من أصحابه» .

(١٢٤) انظر الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٢٣٢ .

(١٢٥) تاريخ خليفة بن خياط ، ج١ ، ص ١٨٩ .

(١٢٦) الطبراني ، المعجم الكبير ، ج٤ ، ص ١٨٩ .

(١٢٧) المصدر السابق ، ص ١٨٧ ، ابن منظور ، تاريخ مدينة دمشق ، ج٧ ، ص ٣٣٩ .

(١٢٨) النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان بن دينار النسائي (٢١٤ - ٣٩٣ أو ٢١٥ - ٣٠٣) . سنن النسائي ، ٩ أجزاء ، ط٢ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ، ج٧ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(١٢٩) النيسابوري ، المستدرك ، ج٣ ، ص ٤٥٩ - ٤٦٠ ، انظر ابن منظور ، مختصر تاريخ مدينة دمشق ، ج٧ ، ص ٣٤١ .

(١٣٠) ابن خياط ، خليفة ، ص ٢١٠ .

(١٣١) العسقلاني، ابن حجر ، الإصابة في تمييز الصحابة ، ج١، دار صادر، بيروت ، ص ٤٠٥، ابن الجوزي ، للإمام ، أبي فرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) صفة الصفوة ، المجلد الأول، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، بيروت - لبنان ، ج١، ص ٢٤٣، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، القسم الثاني ، تحقيق علي محمد البجاوي ، ص ٤٢٤ -٤٢٦ .

(١٣٢) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، ص ٤٨٤ - ٤٨٥ .

(١٣٣) ابن الأثير ، أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج٤ ، ص ١٩٧ ، ابن حجر العسقلاني ، الإصابة، ج٣ ، ص ٢١٨ . ابن عبد البر ، استيعاب ، ج٣ ، ص ٢٦٦ ، وقد استعمله على مكة ثم سار أيام معدودات ، ابن أبي سفيان إلى سمرقند مع سعيد بن عثمان بن عفان ، فمات بها شهيداً .

(١٣٤) تاريخ خليفة بن خياط ، ج١ ، ص ٢١٠ ، الطبري ، تاريخ ، ج٥ ، ص ٢٣٢ .

(١٣٥) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج٤ ، ص ٣٦٧ .

(١٣٦) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج٤ ، ص ٣٦٧ .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصـــادر

١ - ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ/) ، أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ٧ أجزاء ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، محمود عبد الوهاب ، مطبعة الشعب .

٢ - الكامل في التاريخ ، ١٠ أجزاء ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي ، ط١ ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .

٣ - ابن الجوزي ، الإمام أبي فرج عبد الرحمن بن الجوزي ، (٥١٠ - ٥٩٧) ، صفوة الصفوة ، المجلد الأول ، ط١ ، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م ، بيروت - لبنان .

٤ - ابن حبان السبتي ، للإمام أبي حاتم محمد بن أحمد بن حبان السبتي (ت ٣٥٤هـ/) مشاهير علماء المدينة ، علق عليه محمد بن منظور ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م .

٥ - ابن حبيب ، أبو جعفر محمد بن حبيب البغداد (ت ٢٤٥هـ) . المحبر ، رواية أبي سعي الحسن بن السكري ، اعتنت بتصحيحه ايلزة ليختن شيتتر ، بيروت - لبنان ، دار الآفاق الجديدة ، ١٩ ؟

٦ - ابن حنبل ، الإمام أحمد ، وبهامشة منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ستة أجزاء ، دار صادر ، بيروت - لبنان .

٧ - ابن حزم ، أبو محمد بن أحمد بن سعيد الأندلسي (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٣م) جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٨ - ابن خياط ، أبو عمر خليفة بن خياط بن أبي هبيرة الليثي العصفري الملقب «بشباب» (ت ٢٤٠هـ) .

تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق أكرم ضياء الدين العمري ، ط٢ ، ساعدت على نشره جامعة بغداد ، دار العلم - دمشق ، مؤسسة الرسالة - بيروت . ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

٩ - الطبقات ، رواية أبي عمران موسى بن زكريا بن يحيى التستري لمحمد بن أحمد بن محمد الأزدي، تحقيق سهيل زكار ، مطابع وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٦٦م.

١٠- ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤) الطبقات الكبرى ، ٨ أجزاء ، دار صادر ، بيروت – لبنان ، ١٩٧٨م .

١١- ابن شبّه ، أبو زيد عمر بن شبّه النميري البصري (ت ٢٦٢هـ/) تاريخ المدينة المنورة ، أربعة أجزاء ، طبعه ونشره حبيب محمود أحمد . تحقيق فهيم محمود شلتوت ، دار الأصفهاني للطباعة، بجدة – السعودية ، ١٣٩٣هـ .

١٢- ابن عبد ربه ، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م) العقد الفريد ، ٦ أجزاء ، شرحه وضبطه أحمد أمين ، إبراهيم الأبياري ، عبد السلام هارون ، ط٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م .

١٣- الدرر في اختصار المغازي والسير ، تحقيق شوقي ضيف ، ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩١م.

١٤- ابن عبد البر ، ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد عبد البر (ت ٤٦٣هـ) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، ٤ أجزاء ، تحقيق علي محمد البجاوي ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، الفجالة، القاهرة .

١٥- ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر ، (ت ٥٧١هـ/) .

تاريخ مدينة دمشق ، ٧٠ جزء ، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م .

١٦- ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل بن كثير (ت ٧٤٧هـ ، السيرة النبوية ، ٤ أجزاء ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

١٧- الفصول في اختصار سيرة الرسول ﷺ ، تحقيق وتعليق محمد العبد الخطراوي ، محيي الدين مستوء ، ط٢ ، الرياض ، دار اللواء ، ١٩٨٠م .

١٨- ابن منظور للإمام محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت ٧١١هـ/) مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، ٢٩ جزء ، تحقيق أحمد راتب حموّش ، محمد ناجي العمر ، رياض عبد الحميد مراد ، ط١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بدمشق ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

١٩- ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام المعارفي (ت ٢١٣هـ/) السيرة النبوية ، ٤ أجزاء ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٥م .

٢٠- البسّوى أو الفسّوي ، أبو يوسف يعقوب بن سفيان البسّوى (ت ٢٢٧هـ/) المعرفة والتاريخ ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق أكرم ضياء العمري ، ط٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

٢١- البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م) أنساب الأشراف ، ١٣ جزء ، تحقيق سهيل زكار ، رياض الزركلي ، ط١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م .

٢٢- فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مكتبة النهضة المصرية .

٢٣ - الديار بكري ، حسين بن محمد بن الحسن (٩٦٦هـ/١٥٥٨م) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ، مؤسسة شعبان ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٠م .

٢٤- الدينوري ، أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (ت ٢٨٢هـ/ ٩٨٥م) الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، راجعه جمال الدين الشيال ، ط١ ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٠م .

٢٥- الذهبي ، شمس الدين محمد أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ/١٣٧٤م) تاريخ الإسلام حتى سنة ٦٢٠هـ (بدون ترقيم للأجزاء) ، تحقيق عمر بن السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، ط٢ ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .

٢٦- الذهبي ، الحافظ محمد بن طاهر القيسراني المقدسي (ت ٥٠٧هـ/) تذكرة الحفاظ أطراف أحاديث كتاب المجروحين بلابن حبان ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن اسماعيل السلفي ، ط١ ، دار الصميعي للنشر والتوزيع ، الرياض - السعودية ، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م .

٢٧- الأزدي ، أبو اسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي البصري (ت في ١هـ/٨م) فتوح الشام ، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

٢٨- الأزرقي ، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأرقي (ت ٢٢٤هـ/) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ، جزءان ، تحقيق رشدي الصالح محسن ، ط٣ ، دار الأندلس ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

٢٩- الزركلي ، خير الدين ، الأعلام (قاموس مترجم) لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، ٨ أجزاء ، ط٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٠م .

٣٠- السمهودي ، نور الدين علي بن أحمد السمهودي (٩١١هـ/١٥٠٥م) وفا الوفا بأخبار دار المصطفى ، جزءان ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م .

٣١- السهيلي ، زبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) الروض الآنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، ٤ أجزاء ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

٣٢- السيوطي ، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ/١٥٠٥م) تاريخ الخلفاء ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) .

٣٣- الشريف الرضي ، نهج البلاغة ، ٤ أجزاء ، ضبطه ونقحه الإمام محمد عبده ، مؤسسة المعارف ، بيروت - لبنان ، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م .

٣٤- الشيباني ، أبو الربيع الشيباني الشافعي ، وجيه الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٩٩٤هـ/١٥٣٧م) حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في سيرة النبي ﷺ ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري ، أشرف على طبعه يحيى عبّاره ، مطابع قطر الوطنية ، الدوحة - قطر، ١٩٨٢م .

٣٥- الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/) تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، ١١ جزء ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٤ ، دار المعارف .

٣٦- الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ/) المعجم الكبير ، ١٢ جزء ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، الدار العربية للطباعة ، بغداد ، ١٣١٩هـ/١٩٧٩م .

٣٧- العامري ، اليمني ، يحيى بن أبي بكر العامري اليمني ، الرياض المستطابة ، أشرف على ضبطه عمر الديراوي أبو حجلة ، مكتبة المعارف ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤م .

٣٨- السعقلاني ، ابن حجر ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة ، ٨ أجزاء ، طبعة جديدة بالأوفست ، دار صادر ، بيروت، ١٣٢٨هـ .

٣٩- الفيروز ، أبادي ، مجد الدين أبي الطاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت ٨٢٣هـ/ ١٤١٥م) المغانم المطابة في معالم طابة ، تحقيق حمد الجاسر ، ط١ ، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة، الرياض - السعودية ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م .

٤٠- المازنداري ، أبو جعفر محمد بن يحيى بن شهر أشوب السرّوي المازنداري ، مناقب آل عبي بن أبي طالب ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق يوسف البقاعي ، ط٢ ، دار الأضواء ، بيروت - لبنان ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م .

٤١- المزني ، جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزني (ت ٧٤٢هـ/) تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، ٣٢ مجلد ، تحقيق بشار عواد معروف ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٩٧م .

٤٢- المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ/) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، جزءان ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ١٣٨٣هـ/١٩٦٦م .

٤٣- المقدسي ، أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (ت ٣٢٢هـ/٩٣٤م) البدء والتاريخ ، ٦ أجزاء ، ١٩١٦م .

٤٤- المقريزي ، تقي الدين المقريزي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م) المقفى الكبير ، ٤ أجزاء ، تحقيق محمد البعلاوي ، ط١ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت - لبنان ، ١٤١١هـ/١٩٩١م .

٤٥- المنذري ، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري ، مختصر صحيح مسلم ، تحقيق مصطفى ديب البغا ، ط٢ ، دار اليمامة للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م .

٤٦- النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان بن دينار النساذي (ت ٢٩٢هـ/ أو ٣٠٣هـ) سنن النسائي ، ٩ أجزاء ، ط٢ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

٤٧- نصر بن مزاحم ، أبو الفضل نصر بن مزاحم بن سيّار المنقري (ت ٢١٢هـ/) وقعة صفين ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت - لبنان ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

٤٨- النووي ، للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي . كتاب المجموع ، شرح المهذب للشيرازي، ٢٣ جزء ، تحقيق محمد نجيب المطبعي ، طبعة جديدة ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر ، ١٤١٥هـ/١٩٥٥م .

٤٩- النيسابوري ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، (ت ٤٠٥هـ) المستدرك على الصحيحين ، أربع أجزاء ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، بيروت - لبنان .

٥٠- الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ/) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، ١٠ أجزاء ، ط٢ ، دار الكتاب ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٧م .

٥١- الواقدي ، محمد بن عمر (ت ٢٠٧/) المغازي ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق د. مارسدن جوسن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات والنشر ، بيروت - لبنان .

٥٢- الأسدي ، سيف بن عمر الطبي الأسدي ، الفتنة ووقعة الجمل ، جمع وتصنيف أحمد راتب عرموش، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٤م .

٥٣- اليعقوبي ، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح ، (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م) تاريخ اليعقوبي، جزءان ، دار بيروت - لبنان ، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م .

ثانياً : المراجع :

٥٤- دائرة المعارف الإسلامية نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي ، وأحمد الشنتناوي ، إبراهيم زكي خورشيد ، ج١ ، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م .

٥٥- فاطمة محجوب ، الموسوعة الإسلامية ، جزءان ، ط١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

٥٦- فلهاوزن ، يوليوس ، الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ، ط٢ ، نقله عن الألمانية إلى العربية ، محمد عبد الهادي أبو ويرة ، راجعه حسين مؤنس ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

٥٧- كليتي ، برنادين ، فتح القسطنطينية ، ترجمة شكري محمود نديم ، بغداد ، ١٩٦٢م .

البلاغة البصرية للجناس القرآني
فـــي
منظور الخط والزخرفة الإسلامية

د. أحمد فتحي رمضان

وأسماء سعود الخطاب

قسم اللغة العربية - كلية الآداب

جامعـة الموصـل

البلاغة البصرية للجناس القرآني في منظور الخط والزخرفة الإسلامية

د. أحمد فتحي رمضان
وأسماء سعود الخطاب
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الموصل

خلاصــــة :

البحث محاولة جديدة يهدف إلى الكشف عن جماليات فن بلاغي بديعي مصطلح عليه عند البلاغيين بفن الجناس ومصنف ضمن الفنون البديعية الإيقاعية .

إن جماليات الجناس غير محصورة بالزخرفة القولية (اللفظمعنوية) بل تتجاوز ذلك إلى صعيد الزخرفة الكتابية لتتعانق مع جماليات الخط العربي الذي يمتاز بخصوصيات منفردة بوصفه فناً تشكيلياً له أبعاده وطبيعته ووظيفته سواء على صعيد المستوى البصري أو المستوى الذهني .

إن التمظهر الخطي للجناس بكل أشكاله وألوانه سواء كان تاماً أو غير تام في بنية النص القرآني يُعد أفضل حافز للفنان - الخطاط - للكشف عن جماليات الخط لأن الاعتناء بجمالية الخط مواز لقدسية الحرف فمنه تتألف كلمات القرآن الكريم وهو من أهميته معادل للتجويد، والخطاط يعمل على تجسيد صورة للكلمة أو العبارة وما فيها من معنى وخيال مرئي من خلال انتقاء أنواع الخط والتصرف في امتداد الحروف التي تتشكل منها الكلمات أو الجمل وهي قوام اللوحة العربية الإسلامية . إن اجتماع الحرف والكلمة

والجمل بحريتها الإيقاعية ولونها الذاتي تعمل على إيجاد لوحة تتضمن صوتاً ومعنى وخيالاً مرئياً .

إن القرآن الكريم تتوزع فيه الصورة التجانسة بأنواع مختلفة تعمل على تبلور الأفكار وترسيم المعقولات في لوحات فنية تُقرأ باللسان وتُرى بالبصيرة وتُرسم في المخيلة، وتكاد تلمسها الحواس التي تستشعر جمال الإعجاز القرآني للجناس ، ومن هذا المنطلق بنى البحث لحمته .

* * *

Visual Rhetoric of Quranic Paronomasia from the Perspective of Arab Calligraphy and Islamic Arabesque

Dr. Ahmad Fathi Ramadan
Department of Arabic
Faculty of Arts
University of Mosul

Asma Saud Al-Khatab
Department of Arabic
Facutly of Arts
University of Mosul

Abstract:

The present paper aims at presenting the aesthetics of rhetorical tropes which scholars call the art of pun or paranomasia which is calssified as kind of rhythmical types.

The aesthetics of pun is not confined to the magnificence of saying (lexico - Semantic-magnificence) but it goes beyond that.

It covers the magnificence of writing to be associated with the magnificence of the Arabic hand writing. Arabic hand writing is charactenized by unique features as an synthetic art having its own dimensions and nature - functions both on the visnal level and the cognitive level.

The orthography of the pun as hand writing the structure of the koranic texts is considered as motivation for the artsit to discover the aesthetics of writing since the magnificence of writing is in parallel with the holiness of the letter itself. The arethographer tries to crystalize the picture of the word or phrase including their meaning and imagination through the selection of the type of hand writing and through dealing with the shapes of the letter for which the words and phrases are formulated and they are the basis of Arabic Islamic picture.

The Cobiaties, the letters, the words and the sentences with their free rhythuns and their intrinsic colours help to find a picture that includes as sound shape, meaning and preceptual imaginaties.

In the Holy Koran, the homogenons pictures which are distributed in different types help to crystalize the ideas. These pictures draw their logic in artistic paintings which are produced by tongue, recognized by the eye and received by the mind and felt by the senses which realize the aesthwetics of the inimtability of the Koranic paranomasia.



إن جماليات الجناس لا تنحصر في الزخرفة القولية (اللفظمعنوية) فحسب ، بل لها دور على صعيد الزخرفة الكتابية، فالزينة البديعية غير منبة الصلة عن الفنون العربية الإسلامية فهذه الفنون سواء في طابعها الجمالي الخاص أو طابعها النفعي، يكشف قدر منها عن ولع بالزخرفة الذي تغلغل في الموسيقى التي اعتمدت الوحدة في ا لإيقاع أكثر من اعتمادها على التآلف من الأركان المتقابلة ، وتكاد الصنعة البديعية على هذا النحو تكون عنصراً مميزاً لكثير من منجزات التشكيل الموسيقي ، وفنون القول ، والجناس بأنواعه المتعددة كالتام (*) ، والمصحف (**) ، والمحّرف (***) ، والمعكوس (****) ... الخ .

نلاحظ فيه ما نلاحظ في الفنون العربية الإسلامية من تقليب وتنويع للوحدات الزخرفية[1] . ومن العناصر الرئيسية في الزخرفة الإسلامية الزخارف الخطية أو الكتابية، والجناس يُعد من « أقوى وسائل الزخرف » [2] لما يحمله من تكرار في البنية النصية فيكون حافزاً لمصمم - الخطاط - لتوظيفه شكلياً ، بأن تأخذ كتابات الخطاط «شكلاً خارجياً عن المألوف مستقى من المعنى ، ومحققاً جمالياً إضافية» [3] . فيحدث عملية تبادلية دلالية ما بين البنية الشكلية للوحة المخطوطة ، وبين دلالة البنية النصية ، فالتكرار في لبنية الشكلية يُعد في بعض الأحيان انعكاساً للتكرار في البنية النصية ، فإذا لم يشكل استجابة مناسبة مع تلك الدلائلية فلا يمكن تفسيره سوى محاولة للتنويع الجمالي ، وإضفاء حيوية على نسق التكرار بما يفضي إلى إضعاف الرتابة [4] . لذلك يجب على الخطاط أن ينتقي النص الكتابي الحاوي على (الجناس) بعناية فائقة سواءاً كان آية قرآنية، أم حديثاً نبوياً ، أو بيتاً شعرياً ، هذا الانتقاء يكون على نظرة فاحصة للمعنى والمبنى أي الحرف وتشكيل الكلمة والعبارة بما يحقق الجماليات الإسلامية من تكرار وتناسق وانسجام وتناظر وتوازن لأن في تحققها استكمالاً لإيحاءات المعنى [5] ، وإذا عناصر العمل الفني كالخط واللون والظل والحيز فلابد أن يتحقق بهذا الجمع نوع من

الإيقاع حتى تظهر وحدة هذا العمل ، فالإيقاع في الفن الإسلامي يعتمد على التناظر والتماثل والتبادل والتناسب والتكرار ، وما هذه إلاّ لقوانين الجمالية التي تحكم الجناس اللفظي ، فيحدث تبادل بديعي بين الجناس بوصفه فناً بلاغياً وبين الزخرفة الخطية فيتحقق لدينا اليقين بصعوبة الفصل بين المستوى البصري والمستوى الذهني للجناس بل لعله يتأكد هنا أن هذا الفن البديعي هو فن البلاغتين البصرية والذهنية .

ففنية الخط العربي ماثلةٌ بلا أدنى شك في جمالياته ، ومما لاشك فيه أيضاً أن جماليات الخط العربي كفن تشكيلي تمتاز بخصوصية تكاد تكون منفردة في أبعادها وطبيعتها ووظيفتها ومستوياتها خصوصية قد لا يتوفر عليها أي فن تشكيلي آخر . تلك الخصوصية هي أن لهذه الجماليات مستويين واضحين :

الأول : مستوى بصري : تقدمه جماليات التشكيل التي يكتنزها الشكل الفني للخط العربي كفن ذي قواعد عديدة وأصول متنوعة في أنواع كثيرة [٦] . فضلاً عما يعطيه من تنوع في الإيقاعات والاحساسات فيحدث تبادل في الدقة والغلظ في حروف النسخ ، والظل والنور في حروف الرقعة والانحناءات والامتدادات في حروف الفارسي والتمايل والتراقص في حروف الديواني ، والإشباع في الثلث ، أما الإحساس فيعطي النعومة والخشونة والاستقرار والثبات والسكون والهدوء ، فالخط المنحني يمثل الرشاقة ويثير اللذة الجمالية كما في النسخ والثلث والتوقيع ، أما في الخط الهندسي وهو الكوفي فيثر الجمال الرياضي الذي يستشعره العقل ، والخطوط الحرة تثير في النفس الإحساس بالمطلق والانطلاق من القيود .

الثاني : مستوى ذهني : نابع من جماليات اللغة التي يتوفر عليها المكتوب الخطي وفق أبنية اللغة العربية ولاسيما الدلالية والنحوية والصرفية والبلاغية وغيرها من المستويات[٧] . والجناس فن من فنون هذه اللغة .

فزخرفة الجناس خطياً لا تغير من خصائصه أو مكوناته المعجمية والصرفية التركيبية والإيقاعية والدلالية ، وسواها من المستويات اللغوية شيئاً بل يؤكده جمالياً من حيث التمظهر المادي الذي يعنى بالوظيفة الاتصالية بين النص والملتقي .

ومما لاشك فيه أن زخرفة الخط قد طلبتها العقلية الإسلامية طلباً تلقائياً ، وأقبلت عليها ، مدفوعة بدافع الرغبة في التعويض عما حرّمه الدين عليها من الفنون المنظورة، لتزين بها مساجدها وأوانيها ومنسوجاتها ، فزخرفة الخط تدعو بطبيعتها إلى لفظ مزخرف متواز متقاطع في جرسه ورسمه ووزنه فيعد وجود الجناس فيه بنية النص القرآني أفضل حافز للمصمم - الخطاط - لتوظيفه شكلياً فـ «الاعتناء بجمالية الخط موازٍ لقدسية الحرف، فمنه تتألف كلمات القرآن الكريم وهو في أهميته معادل للتجويد ، والخطاط يعمل على أن يجسد صورة للكلمة أو العبارة وما فيها من معنى وخيال مرئي من خلال انتقاء أنواع الخط والتصرف في امتداد الحروف»[(٨)] .

وكما هو معروف فإن لغة القرآن الكريم نسيجها الحرف والكلمة والجملة ، وهذا قوام اللوحة العربية الإسلامية ، فإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة متمتعة بحريتها الإيقاعية مشبعة وغنية بلونها الذاتي انبثق بالتحام لحة متجانسة تجانساً تاماً أبدعها الخالق إبداعاً ولفظياً وجسدها الخطاط بلوحة تتضمن صوتاً ومعنى وخيالاً مرئياً .

فمن خلال الخط يمكن أن يتحقق فهم ثاني للطرفين المتجانسين (شكل رقم ١) من خلال العرض اللفظي بشكل بصري فقد عبّر الخطاط عن معنى طرفي الجناس التام بين (الساعة) و (ساعة) في قوله تعالي : ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُواْ يُؤْفَكُونَ ﴾ سورة الروم : ٥٥ بشكل عكس الاختلاف الحاصل بين المعنيين من خلال التعبير عن كل لفظة بصورة معناها الحقيقية ، فجاءت (الساعة

الأولى) - يوم القيامة - مخطوطة بشكل انفجاري شكلت ملامحه عملية التحكم بـ (الألفات) و(السينات) مجسداً من خلالها قيام الساعة بما فيها من هول وبعث وحشر بالحركة المفتوحة للحروف أما (الساعة الثانية) - ساعة من زمن الدنيا - جاء التعبير عنها موحياً بصورة رائعة حرف (الهاء) على شكل الساعة الدنيا فضلاً عن صورة (الألف) - ساعة- الذي جاء على شكل رقم واحد مجسد الخطاط بكل ذلك الساعة الشعورية النفسية الواحدة للمجرمين عند بعثهم يوم القيامة فأصبح لدينا ترابط جمالي بين الشكل والمضمون .

كما أوحى الجناس التام الثلاثي(*) - (شكل رقم ٢) - المتحقق بين ألفاظ (الميزان) العدل ، و(الميزان) آلة الوزن ، و(الميزان) الشيء الموزون في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۞ أَلاَّ تَطْغَوْاْ فِي الْمِيزَانِ ۞ وَأَقِيمُواْ الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُواْ الْمِيزَانَ ﴾ سورة الرحمن : ٧ - ٩ . للخطاط بأن حول هذه المعاني تصميماً إلى شكل خطي زخرفي وهذا الشكل بدوره حقق معنى مجسداً من خلال دلالته الحسية والإدراكية التي ثبتتها خصائصه المظهرية ، ففي الطرف الأول من الجناس (الميزان) - العدل - تحويل المعنى إلى شكل شعار للعدالة صممه الخطاط إيحاءً من معنى اللفظ، وعبّر عن الطرف الثاني (الميزان) - آلة الوزن - على شكل ميزان فجسد التصميم معنى التوازن الشكلي المتناظر فضلاً عن العلاقة القصدية للكفتين التي عبر عنها بحرف (النون) للشبه الحاصل بينها وبين (عين الميزان) ، فتحول المعنى من خلال تحويل الصورة الذهنية التي فرضها الجناس من خلال الترابط الدلالي بين الأطراف الثلاثة ، - فالطرف الثالث من الجناس (الميزان) أي الشيء الموزون يقوم على الطرف الثاني (الميزان) آلة الوزن ، وكلا الطرفين مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالطرف الأول (الميزان) العدل الذي من خلاله يتحقق التوازن في الطرف الثاني والثالث - إلى نظير رمزي .

كما جاءت الزخرفة الخطية - (شكل رقم ٣) - لقوله تعالى : ﴿ كل في فلك﴾ من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيلَ والنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ سورة الأنبياء : ٣٣ . منسجمة وفكرة التعاكس في البنية التركيبة والاتجاهية التي أوحى بها الجناس المعكوسة (كل في فلك) من خلال التطابق بين الشكل والمضمون ومن خلال الكتابة المتعاكسة لذا فإن الشكل المتعاكس سجل استجابة مناسبة مع الدلائل بإيقاع زماني ومكاني منسجم ، فضلاً عن توسط (يسبحون) بين الفضاء المكاني لحرفي (الفاء) بما يتناسب مع سباحة هذه المخلوقات (الشمس والقمر والليل والنهار) وقد تعمد الخطاط في رسم الصورة بهيئة فراشة وهي رمز للسباحة في الفضاء كما جعل الشكل مغلقاً ليدل على هيئة الكون المغلقة حول نفسه .

إن النماذج الخطية المطروحة تؤكد لنا أن البديع البلاغي للمعنى القرآني المتمثل في الجناس التام بأنواعه يتجلى في دليل مزدوج خطي وصوتي فيكون الخطاط في حالة اندماج تام كلي مع النص القرآني ،ليس لكونه مجرد نص للكتابة والتدوين بل بعدّه منبعاً لليقظة الوجدانية ، تجعله يعيش عند الخط لحظة صوفية خالصة توفرها عملية التلاوة الداخلية التي يعيشها عند تحويله الشكل (الخطي) من أزله المنطوق به إلى أبده المدون، أي من التلاوة الذهنية إلى التلاوة المكتوبة [٩] .

وإذا كان هذا بعض ما يحدث لتجسيد بلاغة الخط العربي للجناس في الإفصاح عن المعنى القرآني وخصوصاً في حالة ممارسة الخطاط لعملية الخط الإنتاجية، فإن ذلك يحدث أيضاً عند حالة التلقي والاستجابة كذلك ، ولاسيما عندما يتحقق في ذهن الشاهد - المتلقي - مدى نفسي مؤثر من صدمة الإرسالية الجمالية المنبثقة عن سمو وعظمة التجويد الشكلاني للبنية الخطية في عناصرها الداخلية وفضاءاتها الخارجية من

جهة ، كما يتحقق للمشاهد - المتلقي - مدى ذهني مؤشر من وعي الإرسالية اللغوية للنص القرآني وبالذات في مستويات الدلالية والبلاغية وتأثيره التطهيري في النفس من جهة أخرى .

ولم ينسى الفنان - الخطاط - أن اللذة البصرية هي مصدر أساسي للشعور بالجمال القولي المتجانس فالألفاظ المتجانسة تجانساً (غير تام[*]) أو تجانساً (اشتقاقياً[*] أو مشابها[*]) تتضمن صوتاً ومعنى وخيالاً مرئياً أيضاً حيث يمثل تكرار البنية النصية فيهم انعكاساً للبنية الشكلية فيحدث حينئذ الجناس إيقاعاً مكانياً يقوم على تكرار «المساحات مكوناً وحدات قد تكون متماثلة أو مختلفة أو متقاربة أو متباعدة ويقع بين كل وحدة وأخرى مسافات تعرف بالفترات»[١٠] فضلاً عن التنوع في هذه المساحات والوحات وتوزيع الخط بين كل هذه العناصر .

فمن خلال الخط الزخرفي تتجسد عملية التصوير البصري للجناس المتوج[*] -(شكل رقم ٤) - بين (هار) و (فانهار) في قوله تعالى : ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ سورة التوبة : ١٠٩ . بصورة جمالية بما ينسجم مع دلالته ، فقد أعطى الخطاط لصورة الانهيار بُعداً إيمائياً من خلال تشكيله لطرفي الجناس بصورة خط مائل منحدر مستغلاً حرف (الراء) المرسل مقتبساً إياه من الخط الديواني معززاً صورة الانهيار بتوظيف حرف (الياء) الراجع - في- لكي تسير بموازاة الشكل العلوي ليتحقق بذلك تجسيد بصري للشيء المائل ، فضلاً عن استخدام الخط السنبلي المعبر عن شكل اللهب كرمز لجهنم وألسنة النار واضعاً الخطاط إياها في أسفل اللوحة دلالة على أن المنهار مثيره نار جهنم .

كما أن الجناس الناقص [*] - (شكل رقم ٥) - بين (الساق) و (المساق) في قوله

تعالى: ﴿ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴾ سورة القيامة : ٢٩ - ٣٠ ، أوحى للخطاط استخدام الخط المسلسل والايجازة وذلك لتجسيد حالة المحتضر وهو مساق حيث قام بلف الأحرف (الواو) و (الألف) و (الألم) كلما أمكن له ذلك جاعلاً من أواخر لفظتي (الساق و المساق) قدمين زيادة في تجريد معنى اللفظة ، فضلاً عن استخدامه لـ (ألف) الخط الكوفي الراجعة في - إلى - دلالة على ان عملية المساق عائدة إلى الله - سبحانه - مما أعطى صورة ضيقة تشبه القبر جاعلاً من (القاف) في - المساق - منطلقة مفتوحة منسجمة معى ا لمعنى ، فاستثمر الخطاط وجود الجناس لتحويله إلى لوحة بصرية تتواشج مع مضمونها .

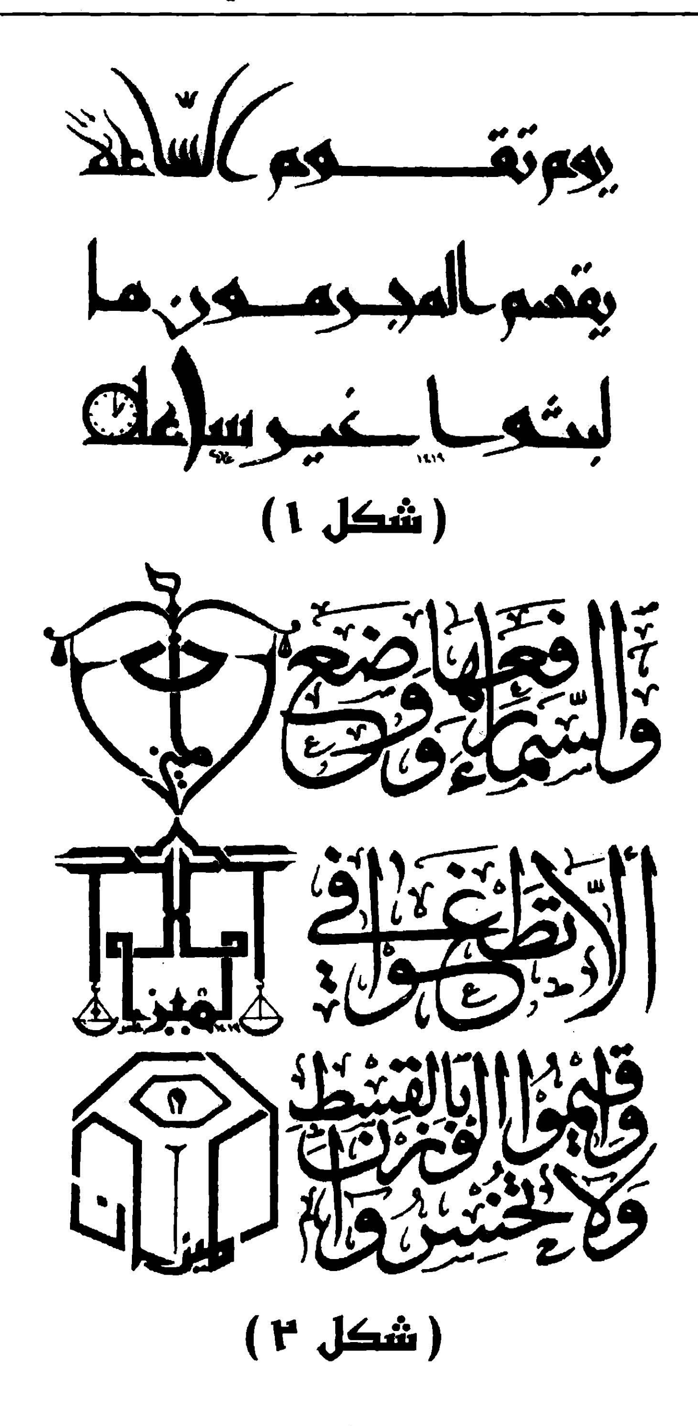
وفي قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ سورة البقرة : ١٨٦. نلاحظ تحقيقاً دلالياً بين الشكل والمضمون فرضها جناس الاشتقاق الثلاثي - (شكل رقم ٦) - بين (دعوة) و (الداع) و (دعان) بإيحاءاته فقد اعتمد الخط على زخرفة اللوحة على خطين الأول : النسخ متمثلاً بالسطر الأول ، والثاني الثُلث مخطوطاً بحرف كبير واضحة بشكل تتابعي من خلال انتظام البنية الكتابية على أساس سطري تتابعي مع التأكيد على تجانس حرف (العين) وإبرازه بشكل ملفوف بحيث يوحي للناظر بوجود علاقة ترابطية بينها وبين معنى الآية .

أما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ سورة الأنبياء : ١٠٤ . فقد أسست مرموزية الجناس الزخرفية باعتماد الخطاط على كتابة اللوحة بخط الجلي الديواني الذي يتخذ من التكوير والاستدارة طريقة بالرسم فضلاً عن أن هذا الخط يعتمد على ملئ الفراغات بالنقط

والتشكيل بما ينسجم مع تزاحم المعاني المعبرة عن كثافة النجوم الكونية وأجرامها ، وقد حقق امتداد حرف المد (الألف) بين اللفظتين المتجانستين اشتقاقياً - (شكل رقم ٧) - (نطوي) و (كطي) معنى الاحتواء الأخروي للكون من خلال عملية الطي، كما جاءت كتابة النص بشكل برزّت من خلاله الالتواءات بحروف النص جميعاً منتهية بحرف (الباء) - للكتب - ذي الشكل اللولبي وهذا يشبه عملية طي السجل للكتاب فحفز الجناس من خلال اللفظ والمعنى إيحاءً خاصاً في ذهن الخطاط نتج من خلاله لوحة فنية ذات ترابط دلالي بين الشكل الذي فرضه الجناس المشتق في سياقه مع المضمون .

إذن فأصوات الحروف ، وتركيب المقاطع ، وتناغم الحركات مع السكنات والعلاقات الوطيدة بين مخارج الحروف ومعانيها ، وتناسقها في مساقات مرسومة [11].

كل ذلك يعد أدوات لتهيئة الجو العام للرسم بالكلمات فتتم الرؤية الفنية لصور الجناس القرآني بالبصر والبصيرة وكأنه يعبر بلسان عمّا توصل إليه علماء الجمال اليوم في الإحساس الصوتي بالجمال وكيفية اعتماده على انسجام الأنغام في تردد متسق ، حيث تتأثر بالقرآن الكريم الصور المتجانسة بشتى أنواعها التي تجسد الأفكار وترسم المعقولات تحول المعاني إلى لوحات فنية تُقرأ باللسان وتُرى بالبصيرة وتُرسم في المخيلة، تكاد تلمسها الحواس التي تستشعر جمال الأعجاز القرآني للجناس .


يوم تقوم الساعة
يقسم المجرمون ما
لبثوا غير ساعة
والسماء رفعها ووضع الميزان
ألا تطغوا في الميزان
وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان

(شكل ١)

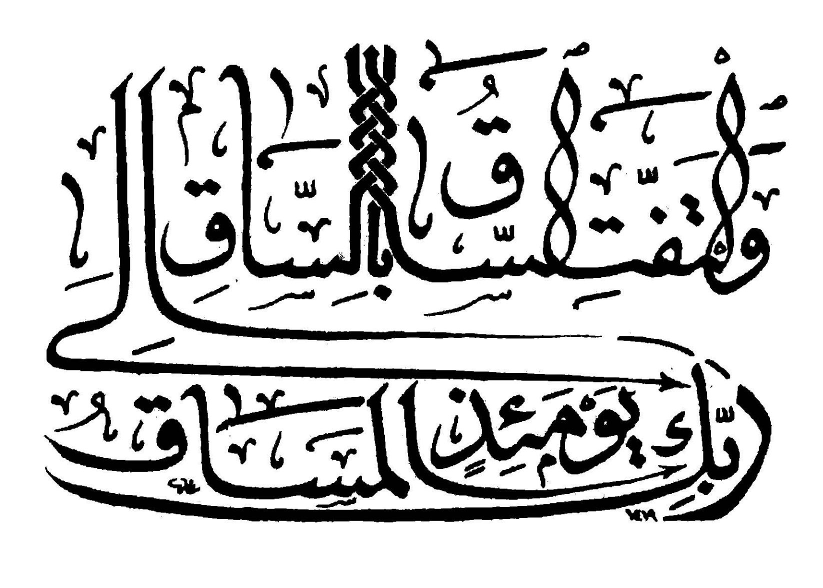
(شكل ٢)



(شكل ٣)



(شكل ٤)



(شكل ٥)

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ
دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

(شكل ٦)



(شكل ٧)

الهوامــــش

(*) الجناس التام : وهو أن تتفق فيه الكلمتان المتجانستان في نوع الحروف وترتيبها ، وعددها ، وحركاتها ، ولا تختلفان إلا في المعنى .
- ينظر : أبو بكر الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الاعجاز ، تحقيق د. إبراهيم أنيس ، د. بركات حمدي علي ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمّان ، ١٩٨٥ ، ص ٦٠ .

(*) الجناس المصحّف : وهو أن يتماثل ركنا الجناس خطاً في صورة الوضع وتختلفا في النقط، دون الصيغة ، فهو مبني على تجانس أشكال الحروف المعجمة في الخط ، أما مع توافق الحركات أو مع اختلافها .
- ينظر : أسماء سعود الخطاب ، الجناس في القرآن الكريم ، رسالة ماجستير ، اشراف د. أحمد فتحي، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، ١٩٩٨، ص ١٦٢ .

(*) الجناس المحرّف : وهو أن يتماثل ركنا الجناس في النوع والعدد والترتيب وتختلفا في هيئة الحروف - الحركات - فيكون الشكل فرقاً بين الكلمتين ، أو بعضهما .
- ينظر : الجناس في القرآن الكريم ، ص ١٤٥ .

(*) الجناس المعكوس : وهو أن يختلف ركنا الجناس في الترتيب مع اتحادهما في نوع الحرف ، وعددها، وهيئتها أي بمعنى أننا سنرى كتابة معتدلة وأخرى مقلوبة لها .
- ينظر : الجناس في القرآن الكريم ، ص ٧٦ .

(١) ينظر : عاطف جودة . البديع في تراثنا الشعري ، دراسة تحليلية ، فصول مجلة النقد الأدبي ، المجلد الرابع ، العدد الثاني ، ١٩٨٤م ، ص ٧٩ .

(٢) عبد الله الطيب ، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصنعتها ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٠، ج٢ ، ص ٦٠٥ .

(٣) عبد الفتاح روّاس قلعة جي ، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي ، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، دمشق ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م ، ص ٨٥ .

(٤) ينظر : عبد الرضا بهية داود ، بناء قواعد الدلالات المضمون في التكوينات الخطية ، رسالة دكتوراه، اشراف د. سليمان إبراهيم عيسى - الخطاط - كلية الفنون الجميلة ، جامعة بغداد ، ١٩٩٧، ص ١٦١ .

(٥) ينظر : روز غريب ، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣، ص ٢٠ .

(٦) ينظر : ادهام محمد حنش ، الخط وإشكالية النقد الفني ، مكتب الأمراء للنشر والدعاية والإعلان، ط١ ، ١٩٩٠ ، ص ٥٤ .

(٧) ينظر : الخط وإشكالية النقد الفني ، ص ٥٤ .

(٨) مدخل إلى علم الجمال الإسلامي ، ص ٨٦ .

(*) الجناس التام الثلاثي : وهو أن نتفق فيه ثلاثة كلمات متجانسة في نوع الحرف وترتيبها ، عددها ، وحركاتها ، ولا تختلف إلا في المعنى ، أي أن هناك إمكانية لتشكيل الجناس من ثلاثة أطراف وليس من طرفين وذلك حسبما تقتضيه وجوه بلاغته وتمام معناه وتحسينه .
- ينظر : الجناس ف يالقرآن الكريم ، ص ٢١٣ .

(*) الكتابة المتعاكسة : أي أننا سنرى كتابة معتدلة وأخرى مقلوبة لها .
- ينظر : فوزي سالم عفيفي ، الكتابة المتعاكسة ، نشر مكتبة ممدوح ، مصر ، ص ١٢ .

(٩) ينظر : الخط وإشكالية النقد الفني ، ص ٥٨ و ١٢٥ .

(*) الجناس غير التام : وهو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور التي يجب توافرها في الجناس التام وهو أنواع الحروف ، وأعدادها ، وهيئتها الحاصلة في الحركات ، والسكنات ، وترتيبها .
- ينظر : عبد العزيز عتيق ، علم البديع ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤، ص ١٦٩ .

(*) الجناس الاشتقاقي : وهو ما توافق ركناه في الحروف الأصول مع الترتيب ، والإتقان في أصل المعنى، مع اللاختلاف في الحركات والسكنات .
- ينظر : صلاح الدين الصفدي ، جنان الجناس في علم البديع ، مطبعة الجواب ، قسطنطينية ، ١٢٩٩، ص ٣٣ .

(*) الجناس المشابه : وهو أن يتفق ركناه في جُلّ الحرف أو كلها على وجه يتبادر منه أنهما يرجعان إلى أصل واحد كما في الاشتقاق وليس في الحقيقة كذلك ، لأن أصلها في نفس الأمر مختلف وسمي بـ (المشابه) لشدة مشابهته وقربه من المشتق .

- ينظر : علي الجندي ، فن الجناس ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٤م، ص ١٢٣ .

(١٠) د. كريم الوائلي ، الخطاب النقدي عند المعتزلة ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٧م، ص ٢٠٢ .

(*) الجناس المتوّج : وهو ما زاد أحد ركنيه على الآخر بأكثر من حرف في أول اللفظ المتجانس .

- ينظر : جلال الدين السيوطي ، جنى الجناس ، تحقيق ودراسة وشرح محمد علي رزق الخفاجي، ص ٢٤٤ .

(*) الجناس الناقص : وهو ما زاد أحد ركنيه على الآخر حرفاً في أول اللفظ المجانس .

- ينظر : عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تحقيق هـ . ريتر ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول ، ١٩٥٤م ، ص ١٨ .

(١١) ينظر : منير سلطان ، البديع تأصيل وتجديد ، الناشر منشأة دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٦م، ص ٢٤ .

المصادر والمراجع

أ- الكتب العربية

- الجرجاني ، عبد القاهر ، أسرار البلاغة ، تحقيق : هـ . ريتر ، استانبول ، مطبعة وزارة المعارف، ١٩٥٤م .

- الجندي ، علي ، فن الجناس ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٤م .

- حنش ، أدهام محمد ، الخط وإشكالية النقد الفني ، مكتب الأمراء للنشر والدعاية والإعلان، ط١ ، ١٩٩٠م .

- الرازي ، أبو بكر ، نهاية الإيجاز في دراية الأعجاز ، تحقيق، د. إبراهيم أنيس ، د. بركات حمدي أبو علي ، عمان ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م .

- سلطان ، منير ، البديع تأصيل وتجديد، الإسكندرية ، الناشر منشأة دار المعارف ، ١٩٨٦م.

- السيوطي ، جلال الدين ، جنى الجناس ، تحقيق ودراسة وشرح محمد علي رزق الخفاجي .

- الصفدي ، صلاح الدين ، جنان الجناس في علم البديع ، قسطنطينية ، مطبعة الجوانب، ١٢٩٩م.

- الطيب ، عبد الله ، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧٠م، ج٢ .

- عتيق ، عبد العزيز ، علم البديع ، بيروت ، دار النهضة للطباعة والنشر ، ١٩٧٤م.

- عفيفي ، فوزي سالم ، الكتابة المتعاكسة ، مصر ، نشر مكتب ممدوح .

- غريب ، روز ، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي ، بيروت ، دار الفكر ، ط٢ ، ١٩٨٣م.

- قلعة جي ، عبد الفتاح رواس ، مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، بيروت ، دمشق ، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

- الوئلي ، كريم ، الخطاب النقدي عند المعتزلة ، القاهرة ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧م.

ب - الرسائل الجامعية :

- الخطاب ، أسماء سعود ، الجناس في القرآن الكريم، (رسالة ماجستير) بإشراف : د. أحمد فتحي ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، ١٩٩٨م.

- داود ، عبد الرضا بهية ، بناء قواعد الدلالات المضمون في التكوينات الخطية ، (أطروحة دكتوراه) ، بإشراف : د. سلمان إبراهيم عيسى - الخطاط - كلية الفنون الجميلة ، جامعة بغداد ، ١٩٩٧م .

جـ - الدوريـــات :

- جودة ، عاطف ، البديع في تراثنا الشعري ، دراسة تحليلية ، فصلو مجلة النقد الأدبي ، المجلد الرابع ، العدد الثاني ، ١٩٨٤م ، ص ٧٣ .



عوالم متداخلة، عوالم متجاورة

« الالتباسات الثقافية بين الأنا والآخر في رحلة ابن فضلان إلى بلاد الشام »

د. عبد الله إبراهيم

قسم اللغة العربية - كلية الإنسانيات

جامعة قطر

عوالم متداخلة، عوالم متجاورة

- الالتباسات الثقافية بين الأنا والآخر
في
رحلة ابن فضلان إلى بلاد الشام -

د. عبد الله إبراهيم
قسم اللغة العربية - كلية الإنسانيات
جامعة قطر

خلاصة

تندرج بعثة ابن فضلان إلى بلاد الشمال التي أمره بها الخليفة العباسي المقتدر في مطلع القرن الرابع الهجري (= العاشر الميلادي) ضمن البعوث التي اعتاد الخلفاء المسلمون إرسالها إلى الممالك القائمة في عصورهم لأسباب دينية وسياسية اقتصادية. وما تميزت به رحلة ابن فضلان الذي كان المرشد الديني لبعثة سياسية أرسلت من البلاط العباسي إنها تضمنت أول وصف مباشر ومفصل وعميق للأحوال البشرية والجغرافية والدينية لمجموعة من الشعوب كالصقالبة والخزر والترك والروس (وفي بعض الطبعات الشعوب الاسكندنافية). فقد اخترق ابن فضلان دار الإسلام من بغداد إلى ما وراء خراسان، ثم بلغ جنوب البلاد الروسية وأبحر في نهر أتل (= الفولغا) وتوغل في مجاهل أرض نائية لم يصل إليها أحد من المسلمين قبله. ونظراً لاضطراب النصوص وضياع بعضها فمن الصعب الجزم بالمكان الذي وصل إليه في آخر المطاف. كما لا يعرف أي شيء عن عودته سوى إشارة ياقوت الحموي من أن رحلته كانت معروفة في عصره، وأنه نقل منها أجزاء في (معجم البلدان) . على أن الأمر الجدير بالاهتمام هو المنظور الثقافي الذي قدّم من خلاله ابن فضلان شعوب الشمال الوثنيّين أو شبه الوثنيّين، فقد كان ينطلق من تلك الفرضية العقائدية التي كانت سائدة طوال القرون الوسطى، وهي : تقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام : دار الإسلام، ودار العهد (= الصلح) ودار الكفر. وفقاً لرؤيته العقائدية فقد كانت شعوب

الشمال في ضلال. والبحث يعني بسوء الفهم الذي تدفع به تصورات خاصة عن «الذات» و «الآخر» ويحاول أن يحلل النتائج المترتبة على ذلك.

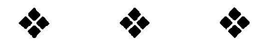
* * *

Neighbouring Worlds, Inter-Worlds: Cultural Misunderstanding between the Ego and the Other in Ibn Fadlan's Journey

Dr. Ibrahim Abdullah,
Department of Arabic,
University of Qatar

Abestract

Ahmad Ibn Fadlan's journey from Baghdad through the lands of the Turks, the Khazars, the Saqaliba, the Baskirs, the Rus and then up to Scandinavian countries (or the Northmen), in the tenth century (AD 922), unveils the true nature of the perspective which an Arab Muslim traveller, an emissary of the Caliph of Baghdad (Al-Muqtadir), had about religion in general and Islam in particular. Heading north and instead of influencing others and teaching them about Islam, he himself was bewitched by paganism. In fact, the journey is a very important textual revelation about the perspectives that these different and diverse cultures reveal about each other in the Middle Ages. The whole travel then seeks the need for human intervention, so that cultures and societies could be brought together in order to remove any misunderstandings.



إشـارة :

يهدف هذا البحث إلى تحليل طبيعة النظرة الثقافية السائدة بين المجتمعات خلال القرون الوسطى، وتأثرها بالشعور العقائدي، وذلك من خلال كشف رؤية ابن فضلان للعوالم الثقافية المتداخلة والمتجاورة في عصره. إلى ذلك فهو يريد إضاءة جانب من العلاقات بين الأنا والآخر، بما يسهم في تفسير التوتر القائم الآن بين الثقافات والمجتمعات.

١ - مدخـــل

تندرج بعثة الخليفة العباسي المقتدر إلى بلاد الصقالبة ضمن سلسلة من البعثات والسفارات بين العرب المسلمين والأمم المجاورة لأغراض متعددة : سياسية، ودينية، واقتصادية، وقد سبقت وتليت بكثير من الوفود والبعوث التي توزعت في أركان العالم المجاور لدار الإسلام. فقد بعث هارون الرشيد بعوثاً إلى الصين وبلاد الإفرنج، وتبادل معهم الآراء حول العلاقات بينهم آنذاك. وفي هذه السياق ترد سفارة الشاعر الأندلسي الغزال إلى بلاد الإفرنج، ومنها إيرلندا والدنمارك، وسفارة الطرطوشي إلى بلاد الإفرنج أيضاً، ثم سفارة الأهواني إلى بلاد النوبة مبعوثاً من مصر في عهد جوهر الصقلي. ومن السفارات المثمرة ثقافياً : إرسال البيروني إلى بلاد الهند من قبل محمود الغزنوي، وقد أثمرت عن معرفة شاملة ومباشرة بأحوال الهند الثقافية والبشرية والدينية، كما ظهرت في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة». وإرسال ابن خلدون في بعثة إلى المغول القادمين لاحتلال بلاد الشام، ومحاولة التوسط لإيقاف تقدمهم إلى مصر، كما عرض لها ابن خلدون نفسه في سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون». هذا إلى جانب قيام بعض الرحالة، كابن بطوطة، في القيام بأدوار مماثلة في بعض الأحيان. وعلى العموم فالثقافة العربية لا تعدم الاهتمام بهذا الجانب المتصل بالعلاقة مع الآخر، دون إغفال الموقف المسبق في النظر إلى

الآخر خارج حدود دار الإسلام باعتباره كافراً وضالاً. وهو أمر يلمس وجوده بوضوح في النصوص المعنية بوصف السفارات والبعثات والرحلات، ابتداء من ابن فضلان في وصفه لأهل الشام، ومروراً بالمسعودي، ثم وصولاً إلى ابن بطوطة، فالعربي المسلم، مهما كان مغامراً وجريئاً، فإنه يتوجس من الآخر بسبب الاختلافات اللسانية والاجتماعية والعقائدية، وينطوي على فكرة إصلاحية يريد بها إدخال الآخر إلى عالم الحق.

في نهاية العقد الأول من القرن الرابع الهجري، الذي يوافق بداية العقد الثالث من القرن العاشر الميلادي، انطلق ابن فضلان من بغداد، قلب دار الإسلام آنذاك، مبعوثاً من الخليفة المقتدر إلى يلطور ملك الصقالبة، وطبقاً للمعايير العقائدية والسياسية الإسلامية في ذلك الوقت، فإن مملكة الصقالبة، وعاصمتها بلغار على نهر الفولغا، في البلاد الروسية الحالية، تندرج ضمن ما يصطلح عليه بـ «دار العهد» أو «دار الصلح»، وهي البلاد الفاصلة بين دار الإسلام ودار الكفر، إنها بلاد مزدوجة العلاقة، يتنازعها عالمان متناقضان، ولاؤها هش، وموقفها متقلّب. وبعبارة أخرى فإن «دار العهد» أو «دار الصلح»، إنما هي مجال حيوي يتمدد فيه على التعاقب نفوذ دار الإسلام مرة، ودار الكفر مرة أخرى. تبدو بشكل من الأشكال مخترقة، بلا هوية، أسيرة قوى متنافرة دينياً وثقافياً وسياسياً.

لم يكن ابن فضلان الشخصية المركزية في البعثة، إنه مرشد ديني ؛ لكنه بسبب كونه مدون تلك الرحلة، سيكون هو الشخص الأول. في الواقع، يجري تهميش متقصد، وطمس واضح للآخرين. إن أفراد البعثة القلائل هم من نخبة البلاط العباسي، أولئك الذين تتردد أسماؤهم في المصادر طوال خلافة المقتدر، وبعضهم أسهم مباشرة في تثبيت بيعته، وحامى عنه. وهم ممن رافق الخليفة منذ اللحظة الأولى : نذير الحرمي، سوسن الرّسي، بارس الصقلابي، وتكين التركي، ومعهم سفير الصقالبة في بغداد : عبد الله بن باشتو الخزري. الوحيد الذي تُخمل المصادر ذكره بين هؤلاء هو ابن فضلان، الذي سرعان ما انتزع دوراً أساسياً في البعثة. كانت هذه الرحلة مناسبة ملائمة ليعيد ابن فضلان الاعتبار لنفسه.

سيتوارى الآخرون خلف حضوره الكثيف، سيُبتر وجودهم في اللحظة الحاسمة : لحظة الدخول إلى دار الكفر. ولن يعود إلى ذكرهم بعد ذلك. لا نعرف عن مصائرهم شيئاً، بل لن نعرف مصير بطلنا ابن فضلان نفسه. فكأن البعثة المقدّر لها أن تصل فقط إلى دار الصلح، قد تبعثرت تماماً، حينما شرع مُرشدها الديني اختراق دار الكفر، التي هي باستمرار دار حرب. آخر عهد ابن فضلان بجماعته، حينما يجبر على الصعود شمالاً إلى ما وراء بلاد الصقالبة.

٢ - انتهاكُ عوالم وخرمُ نص

لم يأخذ ابن فضلان في الاعتبار التحذير الذي اتفق عليه الجغرافيون العرب القُدامى، والذي سنّهُ بوضوح فيما بعد المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» ومؤداه : إن أهل الإسلام غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلّف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها [١]. ومع أن ابن فضلان لم يكن جغرافياً بالمعنى المعروف، ولم يدخل دار الكفر برغبته، إلاّ أن وضعيته تكشف طبيعة ذلك التحذير التراجيدي ؛ فعالم «الآخر» غير عالم «الأنا». ثمة اختلافات جوهرية كانت قائمة في صلب ذهنية العصور الوسطى، وفاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي السائد وقتذاك. كان الاتصال مع الآخر - المختلف عقائدياً - محظوراً، الآخر كان دائماً ثمرة محرّمة، وفي أقل الأحوال فهي عسيرة الهضم. العُرف الشائع في عصر ابن فضلان، والعصور اللاحقة، هو : ينبغي الحذر من الآخر.

نادراً مايذكر ابن فضلان بغداد باسمها، إنه يستخدم «دار السلام». دار السلام بالنسبة له معقل العالم القديم، ومركزه، في الوسط من الفضاء الثقافي الواسع المسمى بدار الإسلام. إنها منهل المرجعية الإسلامية الكلية بالنسبة له، وهو من ينتدبه الخليفة ليفقّه أهل دار العهد في الدين، ويعرّفهم بشرائع الإسلام [٢]. يحرص ابن فضلان على

تدوين رحلته، يظهر في تضاعيفها حرص واضح على ذكر المدن والمسافات والأنهار، وبالدرجة الثانية تستأثر باهتمامه أحوال الناس المختلفة. الكتابة تلعب دوراً هاماً في تثبيت رؤاه وتصوراته وأحكامه، مادام يتحرك في مجاله الثقافي، داخل دار الإسلام. وما أن ينزلق إلى عالم الكفّار إلاّ وتتوقف الكتابة. يضيع من المخطوط ذلك الجزء الرئيس الخاص بالآخر. كأن ثمة قوة سحرية انتزعت كل ما يتصل بالآخر. لن يُعثر إلى الآن على الأصل العربي. كل ما يتصل بالآخر، تم ترميمه وتجميعه، وترجمته إلى اللغة العربية استناداً إلى شذرات متناثرة باللغات اللاتينية والألمانية والفرنسية والدنماركية والسويدية والإنجليزية وغيرها. لغات الآخر هي التي أعادت إلينا وجهة نظر ابن فضلان بالآخر. والحال إنه ليس كتابته هي وحدها التي ستُفقد، بل لغته وعقيدته. هو نفسه قد ذاب في التضاريس الغريبة لعالم الشمال. تحللت مقاومته تدريجياً، ودفع عنوة ليخوض أكثر مغامرات السرد القديم غرابة. ضعفت احتجاجاته، وتطابقت مواقفه مع الآخر، وآل به الأمر لأن يكون موضوعاً لاستكشاف الآخر، عوض أن يكون الآخر موضوعاً لاستكشافاته. لم يفلح أبداً في تغيير الأنساق الثقافية للآخر، على العكس، هو منْ تغيرت أنساقُه الثقافية. سقط في الشرك الذي كان يحذّر الجميع منه : معايشة عالم الكفر. داهمه نوع من النسيان ؛ فعلى مرمى حجر من القطب الشمالي أُصيبت ذاكرتُه بعطب عقائدي، لكي يندرج ضمن الآخر عليه أن يسنى، أن يوقف عمل الذاكرة. في البداية كان نتوءاً زائداً، مجرد فضلة، الرقم الزائد المكمّل للمقاتلين البواسل الاثني عشر. إنه الرقم الأخير، الرقم الثالث عشر كان مجرد وسيلة لسد نقص، ففي المهمة التي دُفع إليها، لابد أن يكون ثمة أجنبي يقوم بدور تكميلي. ابن فضلان، أصبح فضلة، هو المسلم المختون كان مجرد قلفة للتغطية، ومع الوقت يتخفف من ملاحظاته الانتقادية ؛ بسبب الجهل التام بالأسباب وذلك ما يفضي به إلى خطأ التفسير أو سوء التأويل. وفي النهاية، كما سنرى، حينما يندمج يستعيد وضعيته كعنصر فاعل، بعد مرحلة الخمول الأولى، يُقبل كمقاتل باسل، يُسهم في

إحراز نصر محقق على «الوندول». يصبح سابع الأبطال يتخلص من سؤم الدور الثالث عشر، فيسعد بالدور السابع ؛ الرقم المقدس في عالم الإسلام. ما إن يعود من دار الكفر إلى دار العهد، إلاّ وتظهر الكتابة العربية مرة ثانية، لتذكّر بالثغرة الشفاهية المدمرة التي لم يتمكن أحد من تخطيها إلاّ بوساطة الآخر. ولم يُشر ياقوت الحموي إلى تفاصيل الرحلة، بعد أن أخذ عنها الشيء الكثير ؛ شكك في المرويات الخاصة بالصقالبة، وأعلن براءته منها، وعدم ضمان صحتها [٣]. وإذا صحت تلك المرويات التي عبرت إلينا خلال لغات الآخر، وأُخذت بالاعتبار فرادة المغامرة، ومداها الواسع وأحداثها، وأثرها في شخصية ابن فضلان - يصبح من الممكن ألاّ يُسمح بعرضها على العموم كاملة. إذ ينبغي أن تركّب صورة مشوهة للآخر. يحتمل أن ياقوت الحموي نفسه - بعد مضي ثلاثة قرون - لم يكن قادراً على تصديق أحد مصادره عن بلاد الصقالبة.

يفتح غياب المتن الرئيس من رحلة ابن فضلان - بالنسبة لنا - باب الأسئلة الكبيرة، وجميعها متصلة بالحدود الصارمة التي تنظّم العلاقة بالآخر. فنحن والآخر نحرص على تركيب صور سوية لأنفسنا في ذهن الآخر. وإذا كان القدماء، قد قصدوا إتلاف الجانب المهم من رحلة ابن فضلان، بهدف محو صورة الآخر، التي انتهى رحّالتنا الفقيه إلى قبولها، والتعايش معها - فإنهم بذلك العمل الشنيع الأخرق، قد شرعوا نوافذ التخيل. فمنذ وقت طويل سيُبذل جهد جبار، لا هوادة فيه، لإعادة وصل الأجزاء المفقودة، وربطها، والبحث عمّا طُمس منها، إلى جانب ذلك، وكما هو متوقّع، سيتراكم طوال ألف سنة تراث من التضخيم للرحلة وصاحبها، وسيمنح ابن فضلان دوراً استثنائياً ورائداً لكل ما يتصل بعلاقة العالم الإسلامي بالبلاد الشمالية الوثنية في القرن العاشر الميلادي، سيكون عالم اجتماع، وانثربولوجيا ومحللاً نفسياً ومؤرخاً وجغرافياً ومحارباً وغريباً وشاهداً. باختصار، ستُضفى عليه شمولية تحيط به إحاطة السوار بالمعصم. لكن الشك أيضاً سيظل يحوم حول المدى الذي بلغه ابن فضلان. يبدو مصير كتابته حول الآخر معلّقاً في مكان ما من هذا

العالم ؛ فالآخر كالترياق السام الذي طالما جرى التحذير منه. وفي ضوء تلك الفكرة جرى تقسيم العالم القديم. وعلى الرغم من أنه في كل «أنا» يكمن «آخر». فلا يبدو أن كل ما يتصل بـ «الأنا» مقبول ؛ إذ أن ثقافة البعد الواحد، تحول دون السمح بالتبصّر العميق والجدّي لا بالآخر ولا بالأنا على حد سواء. لنلاحظ فقط أن أبا حكيمة (راشد بن إسحاق الكاتب)، وهو معاصر لابن فضلان، قد ترك ديواناً شعرياً في رثاء ذكره. القصيدة الأولى، فاتحة الديوان، التي يصف فيها خرم الأحداث لذكره، هي بالذات التي تخرّمت في أكثر المقاطع أهمية. فما يعتبره الشاعر شيئاً حميمياً، هو بالضبط الذي تعرض للخرم [٤]. ثم يد خفية،، قاسية باطشة، مهيأة للإمحاء و طالت لبّ الآثار الأدبية والفكرية. لم تكن رحلة ابن فضلان، بمنأى عن احتمال مثل هذا.

إن الضرر الذي لحق بالنص الذي تركه ابن فضلان عن رحلته إلى بلاد الصقالبة والشمال يماثل الضرر الذي لحق بالنصوص التي ظهرت في عصره. والواقع أن ظروف تدوين تلك الرحلة مازالت غاضمة، ولا نكاد نعرف شيئاً محققاً عن مصائر أبطالها الرئيسيّين، بما فيهم ابن فضلان نفسه. أما الأضرار فهي جسيمة، وفي مقدمتها ضياع المتن الأصلي، وطمس أكثر الأجزاء أهمية فيما تبقى، وهي المتعلقة بوجود ابن فضلان خارج دار الإسلام. وبالنسبة لنا تُعد هذه الأجزاء المفقودة أهم أقسام النص ؛ لأنها تشكّل التصورات الأولى حول الشعوب الشمالية، فطمسها يعني طمس تلك التصورات. ومما يلاحظ أن النص يحافظ على نفسه مادامت الرحلة داخل دار الإسلام، لكنه يتحلّل ويضيع مع دخول ابن فضلان دار الكفر. وربما يكون التوتر الثقافي والعقائدي قد تدخل في تخريب المخطوط الأصلي، واقتطع منه الأجزاء المتصلة بـ «الآخر». وإذا صح هذا، فيكون ذلك قد وقع بعد عدة قرون من زمن الرحلة ؛ فالشاهد الوحيد بالنسبة لنا، على وجود النص المدون المعروف، هو ياقوت الحموي (٥٧٥ - ٦٢٥ = ١١٧٩ - ١٢٢٩) فيما بدأت الرحلة في الحادي عشر من صفر عام ٣٠٩ هجرية، الموافق للحادي والعشرين من حزيران سنة ٩٢١

ميلادية. قال ياقوت «وقصة ابن فضلان وإنفاذ المقتدر له إلى بُلغار مدونة معروفة مشهورة بأيدي الناس، رأيتُ منها عدة نسخ»[٥]. ومع أن النص الذي وصلنا لا يصور رحلة الذهاب، فإن ياقوت الحموي يؤكد أن الرسالة تصور خروجه من بغداد إلى بلاد الصقالبة وعودته إلى بغداد [٦]. ويلاحظ، وهو أمر له أهمية قصوى، أن ياقوت الحموي يصف النص بأنه «قصة»، وأنها شعائعة بين الناس، وأنه رآها، وأنها تصور ذهاب ابن فضلان وإيابه، وأن وظيفة ابن فضلان ضمن بعثة المقتدر هي تعليم الصقالبة «الصلوات والشرائع». ويقوم بدمج مقاطع من النص في معجمه، باعتبارها من المصادر الجغرافية والبشرية عن تلك البلاد، لكنه لا يضمن صحتها، ويتشكك في بعضها، ويعلن براءته منها. ومع أن الجغرافيين القدامى كانوا يدرجون غرائب كثيرة، معظمها أوهام، في مدوناتهم عن البشر في دار الكفر، إلاّ أن ياقوت الحموي لم يستطع هضم ملاحظات ابن فضلان ؛ ذلك أن النص يتضمن جملة من الأخبار والمغامرات والتقاليد التي يصعب تصورها، الأمر الذي دعاه إلى التحذير من الاعتماد عليها.

لم ينفرد ياقوت في كونه الشاهد الوحيد على اكتمال نص ضاعت أصوله فيما بعد، ولم تنجح أية محاولة إلى الآن في العثور عليه، فابن النديم المفهرس الثقة كان أيضاً شاهداً على وجود أصل كامل لكتاب «ألف ليلة وليلة»، رآه، كما يقول «بتمامه دفعات، وهو في الحقيقة كتاب غث بارد الحديث»[٧]. ولكن ذلك الأصل الذي اطلع عليه ابن النديم أجزاء فقد إلى الأبد، كما هو الأمر بالنسبة لنص ابن فضلان. وكلاهما : ياقوت وابن النديم يقفان الموقف نفسه ويصدران الحكم ذاته : يطلعان على الكتابين، ويعدان أول شاهدين عليهما، ويصدران حكماً سلبياً بحقهما. وكتاب «ألف ليلة وليلة» ورسالة ابن فضلان، المشفوعان بشاهدي عيان من وزن ابن النديم وياقوت الحموي، يقدمان دليلاً على أن بعض الكتب، في ثقافتنا القديمة، تظهر كاملة، لكنها سرعان ما تتعرض لسوء فهم يفضي بها إلى الضياع. ليس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتابين - وكثير من

الكتب المماثلة - فهما يصوران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيّل الذاتي المنضبط عقائدياً وثقافياً عنها. تأتي اليد «الآثمة» لقطع «الإثم» الدخيل على الثقافة. لم يقتصر الأمر على الكتب وحدها، فكثير من الصور التي اخترقت حاجز المنع والتحريم في ثقافتنا القديمة، والتي تصور الإنسان والحيوان، إما أتلفت، أو أن يداً كارهة للصور قامت بمحو الرؤوس بمهارة بالغة من كل صورة، ومثال ذلك مخطوط عربي في «سان بطرسبورج» مزين بالصور، لم تستطع اليد الآثمة من قطع الرؤوس تماماً، إنما فصلتها عن الأجساد بخط مميز من الحبر، وكما يقول عبد الفتاح كيليطو، فإن الشخصيات الممثلة في المخطوط، أناساً وحيوانات، قد احتفظت برأسها على كتفيها، لكن أعناقها جميعاً مقطوعة بخط من الحبر. خط واضح يرسم حداً بين الرأس وسائر الجسد، وفي تعجّله، فإن كاره الصور قد قطع أحياناً لا الرأس، بل الصدر أو بطن الشخصيات. هذا الخط يشير إلى المحرّم الذي أُنتهك، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه كسيف عقاب (٨). وهكذا فكل ما لا يتوافق مع السُنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يُبتر أو يُطمس، سواء أكان سرداً تخيلياً أم أدباً ارتحالياً أم صوراً توضيحية.

يقول «كريكتون» الذي أعاد تركيب الأصول المفقودة لرسالة ابن فضلان (= ربما على سبيل التخيّل في بعض الفصول) بالإنجليزية اعتماداً على مقاطع تم العثور عليها بلغات كثيرة «يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويُعد وثيقة بارزة، في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف عن ألف سنة، بتفصيل مميز، مفعم بالحياة. ومن الطبيعي ألاّ ينجو المخطوط من عاديات الزمن، خلال الحقبة الطويلة التي مرت عليه. وفي الحقيقة، للمخطوط تاريخه الذاتي، الذي لا يقل تميزاً عن النص نفسه» (٩). الجملة الأخيرة هي التي تعنينا هنا. أجل إن للمخطوطات القديمة تواريخها التي لا تقل عنها تميّزاً. فتاريخ «ألف ليلة وليلة» و «كليلة ودمنة» و «السير الشعبية العربية»، على سبيل المثال، يضارع في أهميته أهمية النصوص. وهو

أمر له أكثر من دلالة، فيما يتصل برسالة ابن فضلان، فبعد عصر ياقوت تمزق المخطوط. ياقوت نفسه أسهم بذلك حينما انتزع منه نبذاً وشذرات وأجزاء. ولست معنياً هنا بإعادة البحث في موضوع استأثر باهتمام المتخصصين الذين بذلوا جهوداً شاقة وشائقة في تتبع مصير المخطوط، ولّم شتاته، وتركيب أجزائه [١٠] إنما أود التأكيد على أن النص الذي كان موحّداً في بداية القرن السابع الهجري / بداية القرن الثالث عشر الميلادي، قد تفرّق الآن في لغات كثيرة جداً منها : اللاتينية والألمانية والفرنسية والدنماركية والسويدية والإنجليزية، وأن الجزء العربي المنشور لا يشكل سوى أقل من ربع النص المتداول في اللغات الأخرى. والملاحظ أن ما جاء في اللغات الأخرى، وغاب في العربية هو القسم الخاص برحلة ابن فضلان إلى «بلاد الكفر». فالأصل العربي ينتهي في بلاد الصقالبة التي كانت آنذاك ضمن «دار الصلح» ولا يتعرض بشيء إلى ما سواها. وبعبارة أخرى فإن كل ما يتصل بـ «الآخر»، قد عاد إلينا بلغات «الآخر» بعد أن فُقد في لغتنا. فما زلنا أسرى الحالة المزمنة والمتوترة، وهي أنه لمعرفة الآخر ينبغي انتظار من يمنحنا تلك المعرفة. وهكذا فإن ملاحظات ابن فضلان وارتحالاته في عالم الشمال التي ينبغي أن يكون كتبها بالعربية، لا يتم الوصول إليها، بالنسبة لنا الآن، إلا عبر لغات أخرى وسيطة، ليس من بينها العربية. نُفي ابن فضلان من لغته وثقافته، وعاد الآن عبر كلام «الآخر». غزا ابن فضلان الآخر بلغته، فأنتج الآخر عن لغته أدباً بليغاً مثيراً للإعجاب.

٣ - عوالم الرحلة

٣ - ١ دار الإسلام : النور، الشفافية، الألفة.

يرتحل ابن فضلان في سلسلة متعاقبة من العوالم المتمايزة دينياً وعرقياً وثقافياً : العالم العربي، العالم الإيراني، العالم التركي، العالم الصقالبي، العالم الخزري، والعالم الاسكندنافي (= ثم خلاف في الرحلة بالنسبة لترتيب العالمين الأخيرين)، لكن علاقته بهذه العوالم تنتظم في ثلاثة فضاءات عقائدية : فضاء مؤمن بالنسبة للعالمين الأولين،

وفضاء نصف مؤمن ونصف وثني بالنسبة للعوالم الثلاثة الموالية، وأخيراً فضاء كامل الوثنية فيما يخص العالم الاسكندنافي. ستتضح المطابقة بين هذه العوالم والحدود التقليدية لعوالم العصور الوسطى في الفكر الإسلامي : دار الإسلام، دار الصلح (= أو العهد)، دار الحرب. وهكذا فمسار ابن فضلان سيأخذه من المعلوم إلى المجهول، ومن المألوف إلى الغريب، بعبارة أخرى سينقله من حاضنة الذات إلى حاضنة الآخر. سيندفع كسهم لاختراق هذه المجالات الثقافية المعقدة والمتناصبة العداء. أخيراً سيرتطم بصخرة الوثنية المطلقة، فينكفيء عائداً إلى نقطة الانطلاق. عودته لن تماثل ذهابه. سيصبح ابن فضلان آخر، أقل تشدداً، أقل حذراً، أقل إيماناً. وفي تلك الأصقاع الشمالية النائية سيتوارى إسلامه، وتتجلى عرقّيته، فلا يُعرف هناك إلا بوصفه عربياً. في الواقع لم يكن ابن فضلان عربياً، لكنه، شأنه شأن الجميع، لن يعرف بغير دم وأصل عربيين في عالم ما زال بعيداً في القرن العاشر الميلادي عن ملامسة الحقيقة الإلهية. إذ أن التنصّر النهائي لأوروبا الغربية تم بعد ذلك، وتأخر كثيراً قبل أن يتغلغل في الأقاصي الشمالية النائية.

في اعتقاد ابن فضلان، كمبعوث لخليفة المسلمين، أنه يحمل الحقيقة المطلقة والنهائية: التوحيد الكامل، الفكرة الأكثر سمواً وحضوراً في ذهنه، الفكرة التي تثار دائماً حتى في سياق الأحاديث المرحة. إنها فكرة مصقولة وصلبة وشفافة وجاهزة وبسيطة لم يؤمن بها، لكنها مع مضي الارتحال إلى الشمال ستصبح خشنة وهشة وكثيفة ومعقدة. إلى حد ما سيعيد ابن فضلان نفسه النظر في تلك الفكرة فالانتقال بين تلك العوالم سيجعله متأرجحاً بين اليقين والشك. إنه بصعوده المنضبط إيقاعياً إلى الشمال، يتناغم والحدود الشعورية لعالم القرون الوسطى وتقسيماته العقائدية. فدار الإسلام تتكون من رعيّة واحدة، وتحكمها دولة واحدة، وترأسها سلطة واحدة، وعليها تقع حماية الرعية بأعراقهم ودياناتهم ومذاهبهم، فقد وقعت تحت حمايتها بالفتح. أما دار الكفر فتتكون من بقية العالم. وبينهما دار الصلح، ذلك المجال الذي تحكمه دولة غير مسلمة، لكنها مرتبطة

بعلاقة تعاقدية مع دولة الإسلام، ومن خلالها أذعنت لسيطرة المسلمين، وقامت بدفع الجزية، لكنها تحافظ على شكلها الخاص بالحكم [١١] . ولمعرفة المخاطر المحدقة بابن فضلان، ينبغي معرفة أنه بسبب العداء الديني المستحكم بين دار الإسلام ودار الحرب، فإن الاتصال مع أهالي الدار الأخيرة ممنوع ومحرم. وعلى العكس، يسمح لمن يريد من أهالي دار الحرب زيارة دار الإسلام بتصريح يطلق عليه «أمان» ويسمّى حامله «المستأمن»، وهذا التصريح يمكن أن يمنحه أي «رجل مسلم بالغ حر»، وبالمقابل، فإن هذا الأمان لا يمنح للمسلمين في دار الكفر [١٢]. وعلى هذا فلا ضامن لمن ينزلق من الدار الأولى إلى الثانية، فابن فضلان سيعدم كل وسائل الأمان والاتصال، لأنه يغادر فضاءً ثقافياً خاصاً به إلى آخر خاص بأعدائه. إنه لا يعرف لسان الآخر، ترجمانه سيختفي عند تخوم عالم الإسلام، لغته هو سوف تتعطل، ولسانه العربي سيظل حبيساً إلى النهاية. ليس ثمة وظيفة حقيقية لمرشد ديني بلا لسان. وحسب برنارد لويس، فإن مسلمي العصور الوسطى، كانوا يعتبرون أن تعلم لغة أجنبية ينطوي على نوع من الزندقة والنجاسة [١٣] . ذلك أن الحقيقة القرآنية عربية اللسان. لم يستطع ابن فضلان أن يجيد بصورة كافية لغة الأقوام الشمالية، والألفاظ المبعثرة في ذاكرته لم تشفع له بأن يستوعب كل شيء. يحاول، بجهد مضاعف، أن يلم شتات ألفاظ وعبارات، ولن يفلح إلاّ في وقت متأخر جداً. إنه عكس ابن بطوطة الذي يثير العجب بقدرته على تعلم اللغات. يظل معلقاً خلف لسانه الحبيس وطلاسم الآخر، وفي موقف أو موقفين يظهر كطفل يحبو في غابة اللغة المتشابكة، ولحل هذه المعضلة يُنطقه «كريكتون» باللاتينية التي لم ترد إلينا أبداً أية إشارة إلى أنه كان يعرفها، ولهذا سوف يحتاج إلى لسان. سيكون المقاتل «هرجر» ملازمه ومترجمه، وستكون اللاتينية هي الوسيط في عالم لا علاقة له بها. لا يقتصر دور «هرجر» على الترجمة، سيقوم بدور الشارح والمفسر والمؤوّل والرفيق. وما دام ابن فضلان حياً، ينبغي ألا يختفي ترجمانه. يمثل «هرجر» «الوسيط» بين ابن فضلان ودار الكفر، فيما يمثل ابن فضلان الوسيط بين دار الإسلام ودار الكفر.

يشوش اسم ابن فضلان على أدواره. ففي دار السلام سيتعمّق في الاسم معنى الفضل، فهو قادم من قلب تلك الدار. بشكل ما يحمل النبض الحار الكامن في المركز. إنه، بعبارة أخرى، خارج لتوّه من مجال مشبع بالحقيقة الإلهية، وجوده في عالم بعيد عن ذلك المجال بدرجة ما، يعتبر نوعاً من الفضل. هذه الدلالة الخاصة بالاسم ستنقلب في دار الكفر، سيصبح مجرد رقم مكمل، حاشية شبه زائدة، فضلة. وهكذا كلما مضى مرتحلاً إلى الشمال جري تحول جذري في اسمه ودوره.

ينطلق ابن فضلان. كما هو معلوم من دار السلام، المركز الاعتباري الأساسي للعالم العربي والإسلامي آنذاك، لن يتحدث عن عالم يغادره، بالمقابل ينتظر الجميع أن يتكلم عن عالم ذهب إليه. أول عالم يمر به : العالم الإيراني. إنه في ذلك الوقت عالم متنوّع ومترامي الأطراف، لكن المدهش أن ابن فضلان يخترقه دون أن يبدي أية تطلعات استكشافية، لا يستوقفه منه شيء إلى أن يبلغ تخومه الشمالية الشرقية في بخارى. النسق الآتي هو المهيمن في أثناء اختراقه العالم الإيراني «رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشر ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة، فأقمنا بالنهروان يوماً واحداً، ورحلنا مجدّين حتى وافينا الدسكرة، فأقمنا فيها ثلاثة أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان، فأقمنا بها يومين »[١٤]. وطبقاً لهذا النسق الذي يخلو من هاجس الاكتشاف يمضي مخترقاً العالم الإيراني : وسرنا، فأقمنا، ثم رحلنا، ثم قطعنا، وعبرنا، وهذا الارتحال المتعجّل الذي يحول دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضلان الداخلي إنه يتحرك في مجال مستشكف بالنسبة لمعاصريه، فلا حاجة له لإعادة الوصف، كأنه سهم في فراغ، حتى الأزمنة والأمكنة تنضّد للدلالة فقط على مروره. قرابة عشرين مدينة، يمر بها قبل أن يصل بخارى، يوردها على التعاقب، ولا يستغرق منه ذلك إلا أقل من صفحة واحدة. يفاجأ القارئ تماماً بأن رحالتنا قد وصل بخارى، في وسط آسيا، لكي يلتقط هناك، ولأول مرة، أنفاسه. بالنسبة له يبدو العالم

الإيراني خاملاً، لا يستثير لديه أي فضول، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بسبب الغطاء العقائدي السميك الذي يتدثّر به، الغطاء الذي يحجب تحته الاختلافات الثقافية والعرقية بين العالمين العربي والإيراني. ولفهم ذلك الاختلاف يلزمنا وضع الفقيه بإزاء الشاعر لكشف طبيعة التباين الثقافي والجغرافي والعرقي بين العالمين.

كان المتنبي (٣٠٣ - ٣٥٤ = ٩١٥ - ٩٦٥) وهو معاصر لابن فضلان، قد نقض ضمناً ألفة الأخير للعالم الإيراني، ففي قصيدته «شِعب بوان»، وهي آخر قصائده الكبيرة، عبّر عن ذهول كامل ومترابط بالطبيعة والبشر المختلفين تماماً عمّا ألفه في العالم العربي. ومجازياً عرّف المتنبي نفسه، بأنه «الفتى العربي» الذي فضح الاختلاف غربة وجهه ويده ولسانه. وقد كفّ التماثل عن ممارسة فعله، وتوارى خلف بروز مفاجيء لاختلاف ثقافي وعرقي. إلى ذلك فإن الشِعب، باعتباره البؤرة المصغّرة لفارس، مكان خلاّب، مضاد للصحراء التي تُعد إحدى مرجعيات المتنبي وشعره، فكأنه سقط فجأة في أسر عالم غريب، لكنه جميل ورائع. جمال الغريب يعمّق لديه إحساساً عميقاً بالتباين. فالشِعب «ملاعب جنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان» هنا، تتعطل المعرفة اللسانية، سليمان القادر على حل رموز لغة البشر أجمعهم والطيور، يحتاج إلى وسيط فارسي يفك له لغة الطبيعة والبشر. وفي هذا فالمتنبي مختلف عن ابن فضلان، فإحساسه كشاعر دنيوي بالاختلاف يحول دون المعرفة، فيكتفي بالتعجب. المجاز المنتج للخيال الخلاق في قصيدته لا يمكّنه أيضاً من ذلك، وهو - على أية حال - غير قادر على تخطّي التباين الثقافي العرقي. أما ابن فضلان، فإنه يريد بالعقيدة تجاوز تلك الاختلافات ذاتها، وصهرها في فضاء واحد، باعتبارها تماثلات لا ترتقي إلى رتبة التناقض، كما ظهرت عند المتنبي. إنه يفكر بالفضاء الإسلامي الموحد : دار الإسلام. وكأنه ينطق بلسان الاصطخري الذي يقول: «إن في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة والملك واحد» [١٥]. في هذه القضية، قضية العقيدة، يظهر المتنبي أكثر حذراً، وأقل تطلّعاً، فهو لم يسمح لنفسه بمد شمول ابن فضلان إلى أقصاه، اكتفى

فقط بإبراز حالة الذهول. ومن الواضح أن ما يشغل ابن فضلان هو المماثلة العقائدية، أما شاعرنا فمسكون بالاختلاف، ولهذا لم يمض إلى ما وراء شيراز. قفل راجعاً إلى الفضاء العربي، ليلقى في أطرافه الشرقية حتفه. أما ابن فضلان فقد مضى كسهم لا يلوي على شيء، كأنه مشدود إلى هدف غامض، يقع بعيداً جداً، إلى ما وراء العالم التركي الذي يقع على تخوم العالم الإيراني. لم تثره أبداً بلاد فارس، وما شُغل قطّ باختلاف العوالم داخل دار الإسلام. وفارس التي حسب بلاشير، طالما «أدهشت، بمشاهدها الطبيعية المتعرّجة، والتباين العنيف في بنيتها، الرحالّة في جميع الأزمنة» (١٦).، لم تُلفت انتباهه. وإذا قورنت رؤيتا الشاعر والرحالة، فيمكن القول: إن المبالغة الشعرية القائمة على التخيّل الأخّاذ، وهي الوسيلة الناضجة عند المتنبي، قد وسّعت فضاء الارتحال الخيالي بالنسبة له، فهو بالتخيّل يمارس ارتحالاً دائماً. أما تقرير ابن فضلان المقتضب، ومروره المتعجّل، فلا يراد منه إلاّ رسم خطة الرحلة، فكأنه يدّخر تخيّله للحظة أخرى، لحظة صدمة التباين الحقيقي في دار الكفر. وبإزاء غربة حقيقية ينجزها ابن فضلان، تبدو غربة الشعراء العرب من مالك بن الريب إلى أحمد شوقي، غربة مجازية. فأبو تمام الذي لم يطوّف كثيراً في العالمين العربي والإيراني، يقول:

فغرّبتُ حتى لم أجدْ ذكرَ مشرقٍ   وشرّقتُ حتى قد نسيتُ المغاربا

والمتنبي، الذي احتذى خطا سلفه، ولم يجازف بالتوغل في العالم الإيراني، كان هو مازال شبه أسير لدى كافور الإخشيدي، قد قال:

شرّق حتى ليس للشرق مشرق   وغرّب حتى ليس للغرب مغرب

وهنا و ينبغي الأخذ بالاعتبار، أن إحساس المتنبي العميق بالغربة حتى في قلب العالم العربي، سرعان ما يتفاقم إذا تخطاه إلى عالم آخر، وكأن الآخر سمّ يلزم الحذر منه، حتى أن رحلته الخاطفة والوحيدة انتهت بها حياته. وإذا عدنا إلى التباين العرقي، فيبدو

اندماج ابن فضلان، بالمقارنة مع عناد المتنبي ونشوزه، واضحاً. فهو ذو رؤية شمولية تتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية في دار الإسلام. ولم يكن، ابن فضلان، حسب دائرة المعارف الإسلامية «عربي الأصل» [١٧]. وليس ذلك بمستغرب في الفضاء الاندماجي السائد آنذاك. فابن العميد، قد أذهل المتنبي بفصاحته، فقال فيه :

عربي لسانه، فلسفي رأيه، فارسية أعياده

لم تعد الفصاحة ميزة عرقية، ومن العبث الذهاب إلى أنها حكر لأحد. وتجربة المتنبي البسيطة في معرفة هذه القضية، جعلته يقف عاجزاً عن تفسير فصاحة ابن العميد، كما أن الصحراء لم تجهزه بامتصاص العجب، وهو يتجول في شِعب بوان. لقد وجد نفسه ينزلق إلى حيرة شعرية عميقة. وكان محمد أركون، قد استنتج طبيعة استنكار المتنبي : كيف يمكن للمرء أن يتكلّم العربية دون أن يكون عربياً ؟، ومع أنه يمكن أول وهلة تفسير ذلك بالاندماج، لكن الواقع يكشف كما ينتهي أركون إلى ذلك أن التطورات الثقافية والاجتماعية التي طرأت منذ فتح إيران قد عكست حالة تاريخية جديدة، وهي بداية اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين، ذلك أنه، حتى وهم الخلافة، على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس، قد اختفى، في هذه الفترة، واحت السيطرة الفارسية (= الديلمية) تفتح آفاقاً جديدة للنفوس [١٨]. هل يبدو المتنبي مصيباً في تفخيم التباين، أم أنه من طبيعة القول الشعري ؟ وهل يبدو مبعوث الخليفة متعالياً على إدراك الاختلافات، ومضحياً بها من أجل صوغ عالم مثالي موحّد ؟. فغياب العالم الإيراني أمر يصعب تفسيره في رحلة ابن فضلان إلا إذا تم إدراجه في مضمار القائلين بوحدة دار الإسلام إلى درجة تحول دون رؤية مكونات تلك الدار. فابن بطوطة في اختراقه المتمهّل لتلك الدار من التخوم الغربية إلى الشرقية ومن الشمالية إلى الجنوبية، كان معنياً، أكثر من أي شيء آخر، بالخصوصيات الثقافية واللغوية والاجتماعية، وبالمقابل فإن ابن فضلان لا يلتقط أنفاسه ليتبصّر في موقع قدميه، إلا بعد أن يخترك العالم الإيراني. ذلك العالم الذي

يصفه «لومبار» بأنه عالم مختلف عن العالم العربي «يسكنه خلق آخرون يتحدثون لغة أخرى، ويعيشون في إطار حضارة تختلف تماماً عن الحضارة الإسلامية السائدة في العالم العربي»[١٩].

في بخارى سينتبه ابن فضلان إلى العالم المحيط به، وذلك حينما يوقف مساره السريع، ومع أنه يقيم هنا ثمانية وعشرين يوماً، فلا تترسّب في ذاكرته غير صور الدراهم. إنه يستخدم ضمير الجمع في السرد، لكنه لا يأتي على ذكر من يرافقهم، ولكن هنا، في بخارى، ستظهر أولى علائم عدم الانسجام والخلاف : فئة تريد مواصلة التقدّم إلى خوارزم قبل حلول الشتاء، وفئة ترغب في المكوث وقضاء الوقت في بخارى. ثم تغيّر آخر، فيما كانت البعثة متجهة إلى الشرق تقريباً، ستنعطف فجأة إلى الشمال، إلى خوارزم: بوابة الدخول إلى العالم التركي والعالم الخزري والعالم الصقالبي. أمير خوارزم محمد بن عراق لا يأذن لهم بالدخول إلى بلاد الترك خوفاً عليهم «لا يحلّ إليّ ترككم تغررون بدمائكم»، سيرتسم شبح الخوف. وبالنسبة لأمير خوارزم فإن العالم الصقالبي هو «بلد الكفار»، وللوصول إليه ينبغي اختراق العالم التركي و «ثمة ألف قبيلة من الكفار» بين العالمين. يفلح ابن فضلان في إقناع الأمير، فتغادر البعثة إلى «الجرجانية»، آخر مدن العالم الإيراني، وهو بكل المعايير مدخل إلى العالم التركي. هنا، حيث يجبر الثلج البعثة على البقاء طوال الشتاء، سيجد ابن فضلان أنه وصل إلى عالم مختلف، لا يمكن اخفاؤه عقائدياً. ذلك سيبعث في نفسه ترقباً لما سيأتي. الجرجانية ستفصم علاقة ابن فضلان بجزء كبير من ماضيه وأفكاره وعلاقاته، أنه سيلجأ إلى الأحكام السريعة والجاهزة، فهنا يظهر أمامه «الآخر» بشكل ما. إن الخمسين فرسخاً بين الجرجانية وخوارزم، سيكون تأثيرها مضاعفاً عن كل فراسخ الرحلة الطويلة من بغداد إلى بخارى. أول الأحكام الاختزالية التي يطلقها على أهل الجرجانية، أنهم «أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء

بنقيق الضفادع، وهن يتبرؤون من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في دبر كل صلاة » [٢٠].

يظهر الاختلاف في اللغة والسلوك والإيمان. هذا الاختلاف سيضرب ابن فضلان في الصميم. إنه بتوجيه من التفاضل الثقافي القديم والمتأصّل في النفوس بين العوالم، سيركّب الصورة الإكراهية الملفتة للنظر : أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه بصياح الزرازير ونقيق الضفادع، ومازالوا أسرى الأفكار التي أشاعتها الفتنة منذ مايقارب ثلاثة قرون : الصراع بين علي ومعاوية. لقد نفذت فيهم الأيديولوجية الأموية، هم بالنسبة لابن فضلان مجتمع راكد، تسيطر عليه السجالات الأولى حول الأحقيّة في الحكم. ولا تنحبس ملاحظاته في العادات واللغات، إنما هنا تصدمه الطبيعة بمغايرتها الكلية. فقد تكشفت له أشياء ما كان قط قادراً على تصورها من قبل : نهر جيحون الهادر المخيف يتحول في الشتاء إلى طريق جليدي سمكه سبعة عشر شبراً، والقوافل بدل أن تخترق الجبال والغابات تتخذه طريقاً لها طوال فصل البرد، وهو ثابت لا يتخلخل، وقد لاحظ ذلك فيما بعد ابن بطوطة وأشار إلى أن النهر المذكور يتجمد لخمسة أشهر، وربما يتغافل الناس في نهاية أوان البرد عنه، فيذوب الثلج تحتهم فيهلكون [٢١]. أما النار، رمز العقاب الإلهي الصارم في الآخرة، والعلامة المخيفة بالنسبة للمسلم، فستُصبح في هذه الديار رمزاً للكرم والبرّ، فإذا أتحف المرء صاحبه، وقرّبه إليه، ورغب في إكرامه، قال له «تعال إلي نتحدث، فإن عندي ناراً طيبة». سوف تنقلب دلالة النار هنا، إنها مرغوبة ومطلوبة. كما أن أول كلمة أعجمية في قاموس ابن فضلان ستظهر في هذا المكان : «بكند» وتعني «الخبز». من الواضح أنه لم يدرك وهم الهوية والتطابق المزعوم إلاّ في الجرجانية. ليست الثقافات والقيم هي المختلفة وحدها، إنما الطبيعة التي ستترك في ذاكرته بصمات لا تمحى : يخرج من الحمام فتجمد لحيته في الحال، وتتحول إلى قطعة من الثلج، ينام في بيت جوف بيت، وسط لبود تركية، مدثر بالأكسية والفرى، فربما التصق خده بالمخدة من شدة البرد. وبسبب الثلج

تتشقق الأرض إلى أودية عظام، الشجرة العظيمة تنفلق إلى نصفين، راكب الجمل لايقدر على التحرك لما عليه من الثياب [٢٢] . ولا مبالغة في الوصف، فابن بطوطة أيضاً قدّم وصفاً مطابقاً حينما كان يطوف بأرجاء المنطقة : كنت ألبس ثلاث فروات، وسروالين، أحدهما مبطن، وفي رجلي خف من صوف وفوقه خف مبطن بثوب كتان من الرغالي، وهو جلد الفرس مبطن بجلد ذئب، وكنت أتوضأ بالماء الحار بمقربة من النار، فما تقطر من الماء قطرة إلاّ جمدت لحينها، وإذا غسلت وجهي بالماء إلى لحيتي فيجمد، فأحركها فيسقط منه شبه ثلج، والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما علي من ثياب حتى يركبني أصحابي[٢٣].

كل الإشارات تؤكد أن ابن فضلان وقف على تخوم عالم انتهى وعالم بدأ، تجربته الجرجانية دفعت به فعلاً إلى إعادة النظر بفكرة التطابق الذهنية الموجود لديه. إنهابمقدار ما كانت تجربة مملوءة بالعجائب، فإنها وضعت أمامه بصورة لا تقبل اللبس حالة الاختلاف الكلية للعالم الذي سيصل إليه عما قليل : العالم التركي. سينتهي العالم الإيراني عند جبل عظيم. إنه الحد الطبيعي بين نسقين ثقافيين وطبيعيين، وكما هو معروف، ففي العالم القديم تمارس التخوم دور الحدود في العالم الحديث.

٣ - ٢ دار العهد / الصلح : الهجنة والاختراق.

يغادر ابن فضلان الجرجانية، ليجد نفسه في عالم أشد اختلافاً. والأيام العشرة الأُول من رحلته ستضعه في عالم غير متوقع، أو في الأقل يفوق كل تصوراته. يبدأ لديه منذ هذه اللحظة داء النسيان «لقينا من الضرّ والجهد والبرد الشديد وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف، ونسينا كل ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس»[٢٤]. سيكون تفسيره للبرد، بأنه عقاب إلهي للأتراك، فلو وحّد هؤلاء القوم اللّه، لكفاهم ذلك. هنا، يغيب التفسير المنطقي المناسب، لأنه يتحرك في مجال غامض، أسبابه خفية، فكل ما يبدو قاسياً، لا تفسير له إلاّ غضب اللّه.

سوف تتدخّل الرؤية العقائدية في ترتيب منظوره لمكوّنات العالم التركي، عالم ماوراء الجبل، وهو الأخر شأنه شأن العالم الإيراني متنوع في كل شيء، وستكون اللهجة الانتقادية عالية ورنانة ومكفهرّة. فهنا سيجتاز تخوم دار الإسلام إلى دار العهد، ولهذا فإن أول قبيلة يواجهها، يجد أنها من البدو، لكنهم «كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراءهم أرباباً. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له «يا رب إيش أعمل في كذا وكذا» [٢٥]، ولذلك فهم في «شقاء»، وبما أنهم في دار العهد، فأهل العالم التركي مهجنون عقائدياً، منقسمون على أنفسهم، مزدوجون في انتمائهم وهويتهم، يظهرون في عيني ابن فضلان مجموعة منافقة، ضمن عالم متقلب الولاءات. يقول الأتراك «لا إله إلا الله محمد رسول الله» تقرباً إلى المسلمين الذين يجتازون عالمهم، لا اعتقاداً بوحدانية الله، وتأكيداً لنبوة محمد، إنهم لأغراض دنيوية يتمتمون بألفاظ متناثرة، وأكثر ما بلغوه الوصول إلى تشكيل عبارة «بير تنكري»، التي تعني «الله الواحد». وهذه أول عبارة في معجم ابن فضلان، بعد لفظة «بكند» التي أشرنا إليها. ومنذ هذه اللحظة، لحظة التوغّل في دار العهد، سيجد نفسه في مهمة إصلاحية كبيرة. إنه يريد ترميم عالم ممزّق ؛ ولأنه لا يستطيع فإنه يمضي في إصدار سلسلة طويلة من الأحكام الاختزالية المترابطة، فيسقط على الآخرين أحكاماً قاسية، إنهم «لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصة في الشتاء، ولا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس» [٢٦]. الملاحظ أنه مشغول بالمبادئ الأولى التي يُشغل فيها الفقهاء : الطهارة والاحتجاب. ولتعميق خروجهم على هذه المبادئ التي يراها ابن فضلان أساسية، يورد أمثلة : تكشف الواقعة نسقين ثقافيين، فالعالم التركي آنذاك مازال طبيعياً، لم تغزه ثقافة الاحتجاب. العورة تنكشف والوجه يحتجب. ابن فضلان والمرأة التركية يمارسان دورين لا يُفهمان إلاّ في ثقافتين مختلفتين. وتكون المفاجأة الأخرى هي النظر إليه كعربي دون الإشارة إلى أنه مسلم. وابتداءً من هذه

المرحلة، سينظر إليه، هو غير العربي، على أنه عربي، وممثل لملك العرب. لا يبدو أنه سيكون لإسلامه شأن كبير في تقدير الآخرين له، الأمر الذي يرجح أن كلمة «عربي» آنذاك، وفي هذه الأقاصي، كانت حددة الدلالة أكثر من كلمة «مسلم». يسأله أحد الأتراك، بوساطة الترجمان سؤالاً محيّراً، فيه عدة طعون متوالية ضده وضد الله، فيستعظم السؤال، ويطلب المغفرة «قل لهذا العربي : ألربنا عزّ وجلّ امرأة !؟». المرجّح أن وصف الله بالعزة والجلال من إضافات ابن فضلان، فلو عرف الأتراك الإطار العام لصفات الله، لما تقدّم أحد بسؤاله. وفي مكان آخر عند «الباشغرد» يلاحظ ماهو أكثر خروجاً على الدين الذي جاء ابن فضلان مشبّعاً بقيمه : فكل واحد منهم ينحت خشبة على قد الإحليل ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبّلها وسجد لها، وقال : «يارب افعل بي كذا وكذا». ولما يستفسر ابن فضلان عبر ترجمانه عن السبب، ولماذا يوصف الذكر بالرب، كان الجواب صريحاً «لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره» [٢٧]. إلى ذلك فبعضهم يزعم أن له اثني عشر ربّاً : للشتاء ربٌّ، وللصيف ربٌّ، وللمطر ربٌّ، وللريح ربٌّ، وللشجر ربٌّ، بعضهم يعبد الحيّات والثعابين، وبعضهم يعبد الأسماك، وبعضهم يعبد الكراكي. وبمواجهة هذه الديانات الطبيعية، لا يفعل ابن فضلان شيئاً، سوى القول «تعالى الله عما يقول الظالمون».

هذه الملاحظات تمكّنه من تنمية مهاراته الاستكشافية، وتُظهر له يوماً بعد يوم أنه في عالم مختلف، وسوف تستأثر العادات الاجتماعية باهتمامه : علاقات الزواج والحقوق والضيافة والجنس المحرّم واللواط وشؤون الميراث وقضية الطهارة. يحاول أن يفهم كل ذلك، لكنه يكتشف أن هذا العالم البكر، عالم هشّ، يُخترق بالهدايا والرشاوي والخوف. إنه عالم متعاهد مع دار الإسلام لكنه شبه جاهل بحقيقته : المسلم فيه عربي، والخليفة مجرد ملك العرب. هنا في قلب هذا العالم، ينبثق شك واضح حول بعثة ابن فضلان. فيحتجزون، إذ لم يسبق أن وصل عبر بلادهم رسول متوجه إلى الشمال. يُشكّ في أنهم ربما يقومون بعمل

لصالح ملك الخزر اليهودي للهجوم عليهم، ينقسم القوم بشأنهم : قسم يقترح تقطيعهم إلى نصفين، وقسم يقترح سلبهم وتعريتهم وإعادتهم إلى بغداد، وقسم يقترح أن يفادوا بأسراهم لدى الخزر. يغيب عن بال البعثة تحذير أمير خوارزم محمد بن عراق. ولكن ابن فضلان يفكك قوة الخصوم بالهدايا. كما أن انقسام الآراء وتعارضها يفعل فعله، فلا يُتخذ قرار نهائي بشأنهم، فيعجّلون شبه هاربين لا يلوون على شيء. الخوف سيجعل ابن فضلان يكفّ عن توسيع ملاحظاته : فضوله قوبل بسوء فهم، كاد يقوده هو وجماعته إلى التهلكة. ويقطع ما تبقى من العالم التركي مذعوراً، وقد تفاقم سوء ظنه، فيعود إلى نسق التتابع في الوصف السريع الخاطف الذي لاحظناه عند خروجه من بغداد : رحلنا ثم وصلنا إلى نهر يغندي، ثم عبرنا جام، ثم نهر جاخش، ثم أذل، ثم أردن، ثم وارش، ثم أخني، ثم تبا، وكلها أنهار كبار، ثم صرنا إلى البجناك، ثم ارتحلنا، ثم سرنا، ثم عبرنا ... الخ. عدد كبير من الأنهار يقارب عدد المدن الإيرانية قبل بخارى، لن نعرف عنها سوى أسمائها، فإذا كانت المعرفة تمنع التفاصيل في الحالة الأولى، فالخوف والذعر والتعجل يمنع التفاصيل في الحالة الثانية. يبدو بعد هذه المرحلة وكأنه فقد الإرادة، وترك الأحداث تقوده، ولكنه سيدخر حكماً قاسياً يصف به آخر تخوم الأتراك، حيث يستوطن «الباشغرد». فهم «شرّ الأتراك وأقذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقى الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل»[٢٨]. يضيق ابن فضلان بالترك، دينياً وثقافياً، وسيعبر ثمانية أنهر أخرى على عجل، قبل أن يصل أرض الصقالبة على شاطئ نهر الفولغا، حيث الهدف الأخير لبعثه، كما يعتقد.

أخيراً يصل ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة، البلاد التي قصدها من بغداد بأمر المقتدر، لا نعرف الآن كيف اخترق بلاد الخزر التي تفصل بلاد الأتراك عن بلاد الصقالبة. والقطعة الخاصة بالخزر، وهي ليست من أصل النص، إنما منتزعة من «معجم البلدان» لـ «ياقوت» لا تدل بأية حال من الأحوال على أنه دخل بلاد الخزر علناً، إذ يختفي الحديث

بصيغة السرد المباشر، ويخلو النص من الملاحظات العيانية، وترد في تضاعيفه معلومات كانت شائعة قبل القرن الرابع، ومنها ما يورده الاصطخري على سبيل المثال [٢٩]. وهنا يظهر الطابع الجُزافي للرحلة، فابن فضلان جاء من بغداد استجابة لنجدة ملك الصقالبة، لحمايته من ملك الخزر، وليس أمامه إلا المرور عبر بلاد معادية للوصول إلى هدفه. ولا ترد إشارة إلى ذلك، ففجأة يظهر في أرض الصقالبة مع ثلاثة من جماعته : تكين وبارس وسوسن. وطوال وجودهم هنا، لا يظهر نذير الحرمي، ولا عبد الله بن باشتو. ستكون مهمة ابن فضلان قراءة كتاب الخليفة وكتاب الوزير وكتاب السفير (= نذير الحرمي) ويُستقبل باحتفاء ظاهر يوم الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمئة [٣٠]. ويحرص على مراعاة الطابع الاحتفالي للقاء ؛ فيجلل دابته بالسواد رمز العباسيين، ويطلب إلى الملك الوقوف في أثناء قراءة رسالة الخليفة، ثم ينخرط فوراً إثر ذلك في تصحيح الممارسات الدينية الخاطئة، بادئاً بملك الصقالبة نفسه، فيكتشف للحال أن الملك ليس خائفاً من القوة العسكرية للخليفة المقتدر، ولا هو بحاجة إلى أمواله لبناء الحصون ضد الخزر، إنما هو يخشى البُعد الديني، فبدعاء واحد قد يهلكه. وقد طلب منه المال للتبرك وليس للحاجة. وبعد أيام من تسليم كتابي الخليفة والوزير يُستدعى، ويواجَه بالحقيقة المرّة : زين الأموال التي أرسلها الخليفة ؟ تتلبّد الأجواء بغيوم الشك، ويتعرّض ابن فضلان لمأزق كبير. يعترف لملك الصقالبة أن المقتدر أمرهم بجمع عطاء إحدى القرى وإيصاله إلى الملك. لكنهم لا يفلحون في ذلك بسبب الخلافات التي دبّت بينهم في بخارى والجرجانية. وعلى هذا يصل الوفد دون الأموال. يشير كتاب الخليفة بوضوح إلى تلك الأموال، لكنها غير موجودة مع الوفد. هنا، في هذه اللحظة، تُضرَب مهمة ابن فضلان في الصميم، فقد جاء من أجل تصحيح الأخطاء، فإذا به يرافق بعثة فاسدة، يحاول أن يوضّح الأمر، لكن من المؤكد أن الثقة به لن تستعاد. حتى الأخطاء الدينية التي قام بتصحيحها يأمر الملك «يلطوار» بإعادتها إلى ما كانت عليه من قبل. ينجح الملك في وضعهم موضع الشك، وخاينة الأمانة. ولهذا يرفض وعظهم، ولا يقبل منهم النصح الديني. عند هذا الحد

سيجد ابن فضلان نفسه بلا دور. لقد سقطت الهيبة التي كانت تحيطه. الادّعاء وحده لا يكفي، فعدم الوفاء كان دليلاً حاسماً ضده. ولم تُقبل أبداً أعذاره. والحال أنه باستثناء الفترة الأولى، فإن الملك نفسه لن يعبأ بهم، ولهذا ينصرف ابن فضلان إلى الاستزادة من ملاحظاته الاستكشافية : يتفحص التركيب الداخلي لعالم الصقالبة، والطقوس الدينية، موائد الطعام، المناخ، الوقت، التقاليد الاجتماعية، العلاقة بين الرجل والمرأة. أهم ما سوف يرتسم في ذاكرته الأساطير الروسية التي تغزو أرض الصقالبة من كل أطرافها. لم يعد في خَلده أنه سوف يكون بعد وقت قليل جزءاً من عالم تلك الأساطير الغامضة.

لا يعرف أحد عاقبة تلك البعثة، فعند هذه اللحظة الحاسمة، يتشظّى النص الأصلي، وتضيع الغاية الأساسية، وكل المحاولات فيما بعد، مبينة على جمع نصوص، وإعادة تركيبها أو ترجمة نصوص أصلية لا معرفة لنا بها. إننا، كما أسلفنا، بإزاء شك في نزاهة بعثة المقتدر، وهذا الشك يفضي إلى عدم الاهتمام والتجاهل. فملك الصقالبة ينصرف إلى شؤونه، وابن فضلان يُشغل بملاحظاته وجولاته. ويتحلل وجود البعثة في أرض الصقالبة، دون أن نعرف مكان توجههم. إن الأمر المنطقي هو العودة إلى بغداد، وكشف الأمر للخليفة، ولكننا نفاجأ، على العكس، بأن ابن فضلان وجماعته، قد ظهروا في البلاد الروسية. التي تقع إلى الأعلى، فوق بلاد الصقالبة. إنهم الآن تماماً في دار الكفر. ولكن طبقاً لما أورده «كريكتون»، وليس ثمة ما يخالفه الآن، فمن المحتمل أن يكون ظهور الروس هنا، باعتبارهم مستوطنين بشكل مؤقّت لأغراض التجارة وغيرها، قد أدّى إلى إجبار ابن فضلان الالتحاق بالمجموعة الروسية القتالية المتوجهة شمالاً. مع ملاحظة أن هذا سيتعارض مع ما يورده «كريكتون» نفسه من إشارات لا تقبل الالتباس وعلى لسان ابن فضلان من أنه لم يُكمل مهمته في بلاد الصقالبة، فضلاً عن أنهم، حينما يتوجهون شمالاً، يمرون بـ «بلغار» عاصمة الصقالبة، إذ يحاول ابن فضلان النزول عبثاً، متذرعاً بإكمال مهمته. وذلك كله متصل بسوء يترتيب النص، وتقطع أجزائه، الأمر الذي يُظهر فيه تناقضات لا تخفى.

٣ - ٣ دار الكفر : الظُلمة، الكثافة، الاختلاف.

ظل الشمال، وهو المنطقة الواقعة وراء بلاد الصقالبة، مكاناً غامضاً ومجهولاً بالنسبة للجغرافيين والرحالة القدامى، فآخر ما يمكن الاطمئنان إليه نسبياً من حديث هو ما يتعلق بالصقالبة. وحسب أبو الفداء فإنه إلى الشمال من ذلك «مفاوز لا عمارة فيها إلى البحر المحيط، ولا يسكن لشدة البرد الذي فيها» [٣١]. وخلف بلاد الروس إلى آخر الشمال يتوهم أولئك الجغرافيون والرحالة وجود بلاد يأجوج ومأجوج [٣٢]. وفي هذه البلاد يظهر عنف الطبيعة بجلاء، من ثلج واختلاف في أطوال الليل والنهار. ومن الصعب تصور أن أحداً زار هذه البلاد قبل ابن فضلان إنْ صح وصوله إليها. فابن بطوطة، الرحالة البارع والصبور عجز عن ذلك «لعظم المؤونة» و «قلة الجدوى» ولأن «السفر إليها لا يكون إلاّ في عجلات صغار تجرها كلاب كبار»، واكتفى بأن اصطلح عليها «بلاد الظلام» [٣٣]. وكما يقرر ابن سعيد المغربي، فإن مدن تلك البلاد «خاملة الأسماء» وهي في إقليم «ليس فيه بلد مذكور ولا معلم مشهور» [٣٤]. ويلاحظ الكتاب العرب، إلى جانب غرابة الطبيعة غرابة التقاليد الاجتماعية، وفي مقدمة ذلك الحرق. فالروس قوم يحرقون أنفسهم إذا ماتوا مع الجواري بطيبة من أنفسهن [٣٥]. وسيُشغل ابن فضلان بملاحظة هذه العادة، ويحضر طقوسها مباشرة.

لم يكن في حسبان ابن فضلان أنه سيصل إلى دار الكفر، كل توقّعاته وقفت دون تلك الدار، الهاجس الذي يطوف في مخيّلته اقتصر على اصلاح أخطاء دار العهد، ثم العودة إلى دار الإسلام. وحتى مهمته هذه لم يُكتب لها أي نجاح يُذكر، فالقوم غارقون في عاداتهم «مازلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك» [٣٦]. وينبغي التذكير بأنه انطلق في بعثة الخليفة كمصلح ديني، لكنه قوّى في دوره، واستحوذ على أدوار الآخرين، وكلما مضى في مساره يجري تضخيم له، إلى درجة تضاءلت معها أدوار الآخرين، وهذا جعله يظهر منافحاً عنيداً عن الحقيقة الآلهية. إنه مُشبَع بأوامر

الشريعة، وفي ضوئها يتحدد مجال فعله ودوره، ولا يسمح لأحد العبث بهذا المجال الرمزي الحساس، وكل ما يراه زوغاناً يسعى لتصحيحه، ولكنه لا ينجح دائماً في ذلك، إلاّ إذا اتصل الأمر بأفراد مخصوصين. لم يفلح على الاطلاق في تغيير القناعات الجماعية مهما كان خطؤها جسيماً من وجهة نظره الدينية. من الصحيح القول أنه انخرط كفاعل ديني في مجتمع يتصف بالهشاشة الدينية، لكنه، كلما دفعته مهمته إلى مواجهة ذلك المجتمع كان ينتهي إلى الفشل. وكان أكثر ما يثيره ملاحظته أن التقاليد الاجتماعية لا توافق سُنن الشريعة، ولكنها على أية حال تقاليد راسخة، ليس باستطاعته تغييرها. إن الاعتراف بالعجز عن التغيير له معنى واحد لا غير، هو : إن مهمته لا معنى لها، وقد كفّت عن أن تكون ذات قيمة. إلى ذلك فإن مهمة البعثة قد فشلت، فصار هو المرشد الروحي لها بين شك ملك الصقالبة وغضب الخليفة المقتدر، وهذا سيفتح الاحتمال على إحساس عميق بالإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي. لقد نُظر إليهم، هو المصلح الديني وفريقه، باعتبارهم مجموعة لا يوثق بها، خانت الأمانة. يقول له ملك الصقالبة إثر مساجلة لإيقاعهم وكشف أخطائهم «والله إني لَبِ مَكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك إني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو علي فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم (= يقصد البعثة) تأكلون خبزه وتلبسون ثيابه وترونه في كل وقت، ختنموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلى قوم ضعفى، وخنتم المسلمين، لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقول، فإذا جاءني إنسان بهذه الصورة قبلت منه». يعقّب ابن فضلان على ذلك «فألجَمَنا، وما أحرنا جواباً، وانصرفنا من عنده» [٣٧].

إن النتيجة المحتملة التي تترتّب على هذا الفضل المزدوج هي استحالة البقاء في بلاد الصقالبة بعد مناظرة الملك، وصعوبة العودة إلى بغداد حاملاً معه فشلاً ينطوي على التباس عميق بمصداقيته في بلاط يمور بالتنافس وصراع القوى. ويُحتمل أنه أسلم أمره

لقدر غامض، فبدل إصلاح الأمر، حاول تخطي الفشل بالهرب منه إلى الأمام، أي إلى الشمال، إلى دار الكفر، إلى بلاد الروس. لأن دوره، وعلى كل المستويات، سيكفّ عن أن يكون ذا قيمة بعد مناظرة ملك الصقالبة. سيطعن في الصميم. حتى الممارسات الدينية الخاطئة التي يراها كأنصال جارحة في بدن الإسلام، لم تعد تُؤلمه كثيراً. نبرته الانتقادية تخفّفت من ثقلها الدوغمائي. وهنا لا ينبغي إهمال العنصر الأكثر أهمية : التواطؤ مع الآخر وتقبّل الاختلاف. فالأغيار كثر، لكنهم ضالون. تغلب الكثرة الحق. وما أن يطأ أرض الروس إلاّ ويجد نفسه كائناً أكثر شفافية، وأقل تعلقاً بالدوغمائية الاصلاحية. ففي حفل ماجن، يُدفع - دون أن يُبدي مقاومة مقنعة - لممارسة خرق غير متوقع للسياج العقائدي الذي يحتمي به، يتغنّى بآيات من القرآن في مكان غير لائق. المترجم الذي نهض بالترجمة إلى الروسية كان مخموراً. وبعد أن انتهى ابن فضلان، وقد قوبل بعدم استحسان من المحتفلين الوثنيّين المخمورين، انتبه إلى أنه وظّف كلمات الله في غير سياقها «سألت اللهّ غفرانه على هذه المعاملة لكلماته المقدسة، وعلى الترجمة التي أحسست أنها خالية من المعنى، لأن الترجمان في الحقيقة كان سكراناً»[٣٨]. وخزة الضمير لم تكن مؤلمة بدرجة كافية، فابن فضلان يتأسّف فقط على فعلته، ويرى أن المترجم المخمور لم يوفّق في نقل المعنى الحقيقي لكلام الله، وبصفته الدينية كان ينتظر منه أكثر من ذلك. ومن الواضح أنه بدل أن يمتنع، أو يقدم تعليلاً مقنعاً، أوقع اللوم على غيره، وفتح باباً آخر يخص قراءة القرءان وكتابته بغير العربية. وهو موضوع كان مثار خلاف، قبل أن يُغلق باب الاجتهاد فيه خلال القرون المتأخرة. فقد قيل عن أبي حنيفة : تجوز قراءته بالفارسية مطلقاً. وعن أبي يوسف : إنْ لم يحسن العربية. لكن الزركشي يؤكد أنه صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك. وقد استقر الإجماع على أنه تجب قراءته على هيئته التي يتعلّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه، ولنقص غيره من الألسنة عن البيان الذي اختص به دون سائر الألسنة. ويضيف الزركشي : رأيت في كلام بعض الأئمّة المتأخرين أن المنع من الترجمة مخصوص

بالتلاوة، فأما ترجمته للعمل به فإن ذلك جائز للضرورة. ويحشد الزركشي الأدلة النصية : إذ تحرم قراءة القرآن بغير لسان العرب، لأن الله قال «بلسان عربي مبين» ولا تجوز قراءته بالعجمية سواء أحسن العربية أم لا، في الصلاة وخارجها، ولقوله تعالى ﴿ إنّا أنزلناه قرآناً عربياً ﴾ [٣٩]. لم يلتفت ابن فضلان بما فيه الكفاية إلى السياق الذي تُليت فيه الآيات الكريمة. والبرود الذي قوبل به ينبغي أن يكون متوقعاً، فكل كلام - ناهيك عن كلام الله- يُساء تلقّيه إذا أُقحم في سياق لا يوافقه، ولا يستجيب لأغراضه الأساسية. وقد يصعب تفسير هذا الموقف الخاص مهما كانت الأسباب، فهل ثمة رغبة دفينة، يريد ابن فضلان بها الرد الضمني على المجون والإباحية بكلام إلهي ؟ ومهما كان الأمر، فينبغي مراقبة النتيجة: لقد أقحم القرآن في مجال تتعالى فيه شقهات المتعة، فقطع جزءاً كبيراً من الصلة مع الماضي الثقيل. حينما يكون الحاضر ممتعاً ومسليّاً تنحبس كلمات الله في تاريخها الخاص، وتفقد نفوذها الدائم. وهكذا كلما مضى ابن فضلان إلى الشمال بهتت النواة العقائدية في داخله، وتحللت، واضمحلت، وتوارت. في النهاية ستذوب كجمرة في حقل جليد.

ينطبق على ابن فضلان ما قاله «جون ميسفيلد» في تقديمه لرحلات ماركو بولو : «فقدنا كل عجب حين ضاع إيمانُنا» [٤٠]. ففي الوقت الذي يحتدّ فيه بصره، فيرى كل شيء في دار الكفر، يصاب بنوع من عمى البصيرة، إذ يفقد قدرته التحليلية، فينزلق إما إلى جهل تام أو إلى خطأ في التفسير. وفي كل خطوة يحتاج إلى مفسِّر. تكرار ذلك والإلحاح عليه، يدفع المترجم «هرجر» إلى نَهره والسخرية منه، لأنه ملّ أسئلة ابن فضلان «أنتم العرب ترغبون معرفة أسباب كل شيء. إن قلوبكم عبارة عن كيس كبير يطفح بالأسباب» [٤١]. لا تسعفه تجاربه السابقة بالمقارنة، فيقع غالباً ضحية فهم قاصر. كل الأشياء بالنسبة له غامضة، غير معللة، لقد أُلقي في عالم مظلم، فكشف جهلَه، ونقصَ حيلته، وعجزَه. حتى المدن، والأنهار، والغابات، تمر بلا أسماء، فلا نعرف نحن بأية مدينة

مرّ، وفي أي غابة أقام، وأي نهر عبر. أسماء لا دلالة لها لأن عين ابن فضلان تراها لأول مرة. والعادات والقيم والطقوس لا تُفهم، لأن كرجعيّتها غائبة، ووظائفها غير واضحة. مكونات دار الكفر بلا أسماء ولا تواريخ ولا دلالة، تمر عليها العين، أما الذاكرة فلا تختزّن شيئاً. وكلما مضى شمالاً، غالبه النسيان المشفوع بسوء التفسير، والوقوع في الخطأ الذي يفتّت مكوناته العقائدية تدريجياً : يعاشق جارية، يتذوق خمرة. بعبارة أخرى يمارس الكبائر التي خرج من بغداد لمحوها.

يخرِّب الشمال، فجأة مخططات ابن فضلان، يفارق مجموعته على ضفاف نهر الفولغا (= أتل)، ويُجبر على الالتحاق بمجموعة مختلفة تماماً، مجموعته تنظّم أفكارها وعقائدها في أفق مألوف بالنسبة له، إنها بعثة سياسية ودينية، أما البعثة الأخرى المتألفة من اثني عشر مقاتلاً، فإنها غريبة عليه، يجد نفسه حالاً في وسط مختلف تماماً. إمام بعثة المقتدر يُلحق كجزء مكمِّل لمقاتلين بواسل. وكما أشرنا من قبل، فإن صاحب الفضل يصبح فضلة، وكان «عاجزاً عن الحديث بلغتهم، أو فهم عاداتهم» فيصاب بالاكتئاب، ويعتبر حاله حال «الشخص الميت» الأمر الذي لم يفهمه إلاّ فيما بعد وهو أن البعثة يجب أن تتألف من ثلاثة عشر شخصاً، وأن واحداً منهم يجب ألاّ يكون شمالياً». القرار الحاسم بالضمّ الإجباري إلى البعثة الذاهبة لإنقاذ مملكة «روثغار» يلجم ابن فضلان. يشعر أن أعذاره لا تُفهم بل يجري تجاهل تام لها. يُدفع في مهمة لا دور له فيها غير سدّ نقص تقتضيه الحرب في بلاد الشمال. اعتباراً من لحظة السفر تُقصى العربية وتُستبعد، وتغيب العقيدة الإسلامية. تصبحان جزءاً من الماضي. يفقد ابن فضلان لسانه الأول : العربية. ستكون اللاتينية التي يعرفها فقط المقاتل «هرجر» هي الوسيط بينه والآخرين إلى نهاية المطاف. في طريقهم إلى البلاد الاسكندنافية، حيث المملكة المهددة، يخترقون البلاد الروسية، وأمام الاختلاف في كل شيء، يستسلم إلى عجز واضح. المفاجأة تشلّ قوته فيتحول إلى ملاحظ تتوقف الأشياء عند آفاق بصره، ولا تنفذ إلى عقله. فالزمن يتغير،

والليل من القصر بحيث لا يمكن خلاله طهي وجبة طعام. ما أن يغفو إلاّ ويوقظ لمواصلة رحلة لا يعرف هدفها ومصيرها. الأضواء الملونة المتخاطفة في السماء تثير عجبه. يظن أنه سيغرق لأن الهواء منزع بالماء تماماً. يأكل لحماً نيّئاً دون ذبح حلال، فيتمتم في سره «بسم الله». سيتكرر تناول اللحم النّيئ، لكن التمتمة السرية ستختفي. الطبيعة وعنف المقاتلين وغموض الهدف والجهل ستدفعه إلى الاندماج. يتشكّى مرة من برودة المطر، فيسخر منه «هرجر» قائلاً «أنت بارد وكئيب، أما المطر فليس بارداً ولا تعيساً». يتقاطع ظنان : ابن فضلان يظن أن هرجر أحمق، فيما يظن الآخر بأن الأول هو الأحمق.

لسانه العربي وكتابته يصبحان موضع شبهة، ولقد رأينا من قبل كيف أنه شبه كلام الترك بصياح الزرازير ونقيق الضفادع، سنقلب الأمر هنا، يخبره القائد «بوليويف» بأن «أهل الشمال يسمّون كلام العرب ضجيجاً»، ويطلب إليه أن يُحدث صوتاً عربياً، وأن يكتبه على الأرض بأحد الأغصان، فيكتب «الحمد لله» ويتلفظ العبارة، كاختبار. ولّما يُسأل «أي رب تحمد ؟». يجيب إنه الله الواحد. فيكون ذلك مثار تعجّب «لا يمكن أن يكفي رب واحد» [٤٢]. معرفته الكتابة ستجعله مثار شك، فكتابة اسم ما، تعني القدرة على القضاء على صاحبه. يضعه هذا الموقف الصعب في حال لا يريدها، فهو لا يقصد الشر بأحد، ويتعهد ألاّ يكتب اسم أي منهم مستقبلاً. تصبح الكتابة وسيلة تهديد مضمرة: يُرعى من القائد، يُعطى طعاماً أكثر، يُسمح له في أثناء الارتحال بالنوم تحت شجرة ضخمة وقت الاستراحات الخاطفة، تجنباً لمزيد من البلل. لونه الأسمر وشعره الفاحم سيظلان دائماً عنصري تمييز، ويحولان دون الاندماج النهائي. الآخر لا يتقبّل عِرقاً مختلفاً بلونه. هو الأسمر يظهر نشازاً بين الشماليّين شاحبي الوجوه كالكتان، ذوي الشعور الشقر. كلما مرّ بقرية، يتقرّب إليه الأهالي، ويحاولون لمس جلده، بعضهم يحاول مسح اللون المُميّز عن جسده معتقداً بأنه طلاء، ويكون تعليقه على ذلك «هنالك في الحقيقة أناس جهلاء، لا يعرفون شيئاً عن اتساع العالم. وكثيراً ما كانوا يخافونني فلا يقتربون مني. وفي

مكان لا أعرف اسمه صرخ طفل من الرعب حين رآني، وركض ليتشبّث بأمه»[٤٣]. وهذا الأمر يلاحظه كل غريب، حينما ينفصل عن الفضاء الثقافي والعرقي والديني الذي يعيش فيه. وبهذا الصدد يقول أبو الريحان البيروني : إن الهنود «يباينوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوّفوا ولدانهم بنا وبزيّنا وهيأتنا وينسبوننا إلى الشّيطنة». ويطابق ابن فضلان في تعليله، ويعزو ذلك إلى الجهل» إنهم لا يظنون إن في الأرض غير بلدانهم، وفي الناس غير سكانها، وإن للخلق غيرهم علماً حتى أنهم إن حُدِّثوا بعِلم أو عَالِم في خراسان وفارس استجهلوا المُخبر، ولم يصدِّقوه للآفة المذكورة، ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن غيِّهم»[٤٤].

لن يفلح في إجادة لغة «الوثنيّين». ينتهي به الأمر أخيراً إلى محاولة بطيئة لجمع الألفاظ ونطقها. الضباب الذي يخيف الجميع سيكون أحد الأسرار الغامضة عليه، وعلى تخوم الدنمارك، وبعد رحلة طويلة ومضنية، سيعرف سر الرقم الثالث عشر، الرقم الذي حسبه رقماً مكملاً «علمتُ أن عدد الثلاثة عشر عدد مهم بالنسبة للشماليّين، لأن القمر بتقديرهم ينمو ويضمحل ثلاث عشرة مرة خلال عام واحد، ولهذا السبب يجب أن تتضمن كل الحسابات الهامة عدد الثلاثة عشر». إنه مقطع سحري أو أجنبي، وكل سلسلة من الأشياء المزلوفة ينبغي أن تنتهي بشيء غريب ليس من جنسها، وحين يعرف ذلك يعلّق : إنهم قوم مؤمنون بالخرافات، ولا يلجؤون إلى حسن الفهم والعقل. وفي أرض «الفايكنغ» سيفطن ابن فضلان إلى أنه انقطع عن الصلاة منذ مدة طويلة. يعيده التذكر المؤقت إلى عالم الله المشبع بالتذكر والطاعة، لكنه لن يعود إلى الصلاة. وهنا، حيث يشارفون على الوصول إلى المملكة المنكوبة بغزوات «الوندول» يتضح تماماً قصوره وعجزه عن تفسير المظاهر الطقوسية والطبيعية للشماليّين، فلا يفهم شيئاً عن : الحيتان، الضباب المخيف، رمي الدجاج المذبوح في البحر، رأس الثور المقطوع والمعلّق على عصا، آثار الأقدام الغريبة، نحت المرأة بلا رأس ولا أطراف. ويصاب بالغثيان والدوار وفقدان الوعي لدى

رؤيته الأجساد المقطّعة في بيت المزرعة الملحق بقصر «روثغار». ليس ثمة أحد يفسر له هذه الأشياء. وكما وقع في خطأ التغني بالقرآن من قبل، فإنه يغني في قصر الملك، وسط طقوس مماثلة للحالة الأولى، وبدل أن يقترف الخطأ نفسه يروي حكاية عن أحذية أبي القاسم، لكن النتيجة تكون نفسها. يتعلق الأمر بسوء تقدير السياق العام، فكل المحتفلين بقدوم المجموعة المقاتلة يوجمون ويعبسون، ويعم صمت رهيب، فالحكاية تؤدي مفعولاً عكسياً. إنها قد تكون مسلية وطريفة في دار الإسلام، لكنها لن تكون كذلك في دار الكفر. ابن فضلان لم يعتبر بكل التجارب، فمرة ثالثة سيروي حكاية الخطيب وسيقابل، كما هو متوقع، بالصمت والوجوم. سيظل يقترف أخطاء ثقافية متتالية. وأخيراً سيتوصل إلى إدراك أن الخوف الذي يلاحقه متصل بالجهل «تالله لا يوجد خوف أعظم من خوف الإنسان الذي لا يعرف السبب». سيحاول أن يتخطّى ذلك بمواجهة الوندول مباشرة، وفعلاً ستكون النتيجة إيجابية، يظهر بعد المعركة، ساحراً ومختالاً، لكنه يُتَّهم بأنه عربي وأبله، وأنه لا يفهم عادات الحرب عند «الوندول»، ولكنه لا يُستثار من الإهانة، بل يتوجّه حالاً لإشباع رغبته من جارية. وهذه أول رغبة يعلن عنها دونما تأنيب، يأخذها على طريقة أهل الشمال، دون توجّس وتحوّط، ويظهر بتصرفه أنه تجاوز الإنحباس في مفاهيمه الثقافية الأولى «اكتشفت أنه إذا كا كل من يحيطون بك يعتقدون بشيء خاص، فإنه سرعان ما يغريك أن تشارك في ذلك الاعتقاد، وهكذا كان الأمر معي»[٤٥]. في البدء تثير الممارسات شبه الإباحية استغرابه، يعتقد أن الشماليات لسن عفيفات، لأن لهن علاقات خارج إطار الحياة الزوجية، لكن لن يهتم بذلك فيما بعد. وسرعان ما يبدي اهتماماً بالنساء، هن بالمقابل سيُجبَن به كونه عربياً، سينظرن إليه كحصان، يثيرهنّ ختانه. وسيغرق هو بالمقابل في استيهامات طويلة، فيها مباهاة ونفاج. يقول: «اكتشفت أنهن كن مذهولات بي شخصياً بفضل جراحتي (= ختانه) غير المعروفة عند الشماليين لكونهم من الوثنيين غير المطهّرين. ويبدون عند اللقاء صاخبات ونشيطات وبرائحة تزكم الأنف إلى حد أكرهني على ريقاف تنفسي لأمد؛ وكذلك أسلمن أنفسهن ... مما يعرّض الرجل إلى

السقوط من فرسه، حسبما يقول أهل الشمال، وقد وجدت هذا التعامل بكامله مصدر ألم أكثر منه مصدر متعة» [٤٦]. عرف الحب، لكنه لم يفهم طقوسه عند الشمال. وجد نفسه يتألم، لأنه لا يعرف غير واجه واحد من صور الحياة المتنوعة. ولن يمر وقت طويل حتى يتذوق ابن فضلان الكأس الأولى من خمر «الميد». في أول الأمر يتحجّج بمقاومة البرد، ولكنه سرعان ما يسرّ بذلك، وفي الليل سيعيد الكرّة، ولكنه سيحاول أن يعثر على حكم ديني بالتحليل، فاعتبار أن «الميد» نبيذ، ليس من العنب، يحل شربه، كما ترى بعض المذاهب. ولهذا يناوله «هرجر» جرعة من هذا النبيذ، فيشربها، ويقول «شربتها، وشكرت الله وحمدته على أنها غير محرّمة ولا حتى مكروهة. وفي الحقيقة، أصبح لساني يستسيغ نفس المادة التي كنت اعتبرها كريهة فيما مضى. وهكذا، لأن الأشياء التي كنا نعتبرها غريبة تصبح بالتكرار عادية» [٤٧].

تلعب المشاركة والتجربة والمصير الواحد والمعايشة دوراً حاسماً في تبديل قناعات ابن فضلان وعقائده وأفكاره. تخوّفاته من الجنس والخمر والقتال سيتكفل بها الزمن، وتذوب تماماً، وسوف تتبدل إلى ما يناقضها. بعد المواجهات الدامية مع «الوندول». سيحسم أمره، ويعلن قراره، فهو جزء من عالم الشمال، وقد سر بذلك «كما لو كنت شخصياً من الشمال، وهكذا استقرّت أفكاري في النهاية» [٤٨]. وبعد هذه المرحلة سيحاول تعلم «الكلام النرويجي، دون أن يظهر ذلك في كتابه. وفي الاحتفال الأخير، قبل المعركة الحاسمة، يؤكد «أمضيت زمناً طويلاً بصحبتهم، أحسست كأنني واحد منهم، بل بالفعل، شعرت في تلك الليلة كما لو كنت مولوداً بين أهل الشمال» سيعمل القائد«بوليوف» إلى تقديم النصيحة الأخيرة له، إنها نصيحة ثمينة تكشف غير ما يصرح به ابن فضلان مباشرة، فهي تفصح عن رأي الآخر «ابحث لنفسك عن الأمان، ولا تكن شجاعاً حد التهور، إنك ترتدي ما يرتديه رجل الشمال، وتتكلم كما يتكلم، لا كما يتكلم رجل أجنبي، حافظ على حياتك». يرفض ابن فضلان النصيحة، ويربت على كتف القائد للتعبير عن قراره بخوض المعركة

الأخيرة، خلال وجوده في الشمال لا يُعرف إلا بوصفه عربياً. ولكنه يصبح عنصراً أساسياً في مجموعة المقاتلين.

يؤدي الانتصار على «الوندول» والاحتفال الذي يعقب الظفر، ووفاة «بوليوف» إلى إنهاء مهمة المقاتلين الذي تقلّص عددهم إلى سبعة بسبب الحروب، وهنا تنبثق فكرة العودة إلى الوطن، لم يعد ثمة ما يقوم به، لكن الملك يريد منه البقاء لأنه أحد الأبطال الذين أسهموا بحماية المملكة. يحاول ابن فضلان العودة، يتردد الملك، وأخيراً تتم الموافقة. وفي غضون التفكير في العودة، يُشغل ابن فضلان في التفكير بالاختلاف. صحيح أنه دُمج في النشاط الحياتي. بما في ذلك المشاركة بحرق جثة القائد والسفينة التي تحمله، لكن موضوع تعدد الآلهة وعبادتها يظل يثير فزعه العقائدي، لأنه يتهدّد معتقده الديني الأصلي، ورغم ذلك، فابن فضلان، على خلاف كثير من الرحالة المسلمين يستبدل بالتسفيه وإصدار الأحكام القاطعة التعايش والتسامح والمشاركة، وبذلك يتخطّى كل أحكامه الجاهزة التي وقفنا على جانب منها، حينما كان في دار العهد. فالدرس الثمين الذي تعلّمه هو : إن سعة العالم وتنوّع الأعراق واختلاف الثقافات والعقائد تقتضي مشاركة وليس تقاطعاً. فمادام قد اندرج في نسق مباين للنسق الثقافي الذي عاش فيه، فينبغي، لكي يكون فاعلاً، أن يُجري تكييفاً من الاتصال بهذا النسق والاندماج فيه، بدل الانفصال عنه، فلا يمكن إصلاح العالم بعقيدة واحدة. والمقطع الطويل الآتي - وهو خاتمة الكتاب - يكشف مرة أخرى ظهور الاختلاف وضرورته. إنه حوار بين ابن فضلان و«هرجر»، ومن المعلوم أنه يتوج فكرة الاندماج، ولم يأت إلاّ إثر تجربة قاسية من القتال والمعايشة، وهو يؤكد أن الاختلاف، لا يمكن إذا تم في ظروف مناسبة، أن يكون تناقضاً، بل إنه ثمرة لتلاقي الرؤى والمنظورات والأفكار والعقائد، ويفضح في الوقت نفسه أمر الاعتصام وراء عقائد نصيّة جامدة، نؤوّل بحيث تحول دون تواصل بني البشر وتفاعلهم : «وقفنا يوماً فوق المنحدرات ننظر إلى السفينة على الشاطئ حيث تم إعدادها وتجهيزها

بالمؤن. قال لي هرجر : «سوف تباشر رحلة طويلة. سنصلّي من أجل سلامتك». سألته لمن سيصلّي، فأجاب «إلى أويدين، وفري، وثور، وإيرد، وعلى عدة آلهة آخرين ممّن يمكن أن يكون لهم تأثير على سلامة رحلتك». وكانت تلك أسماء آلهة أهل الشمال. أجبته : «إنني أؤمن بإله واحد هو رب العالمين، الرحمن الرحيم» فقال هرجر : «إنني أفهم هذا. ربما يكون إله واحد كافياً في بلادك. أما هنا، فليس كذلك، توجد آلهة كثيرة، ولكل منها أهميته، ولهذا، فإننا نصلي لهم جميعاً لمصلحتك». شكرتُه على صلواته، لأن صلوات غير المؤمن هي صلوات صالحة بقدر ماهي مخلصة، وإنني لا أشك في إخلاص هرجر. لقد كان هرجر يعرف منذ زمن طويل أن عقيدتي تختلف عن عقيدته، ولكنه، مع اقتراب رحيلي، كان يسأل مرة تلو المرة عن معتقداتي، ظناً منه أنه يمكن أن يلتقطني على هفكوة تخرج في غيبة من الرقابة الذهنية، فيقف بذلك على الحقيقة. كنت أشعر بأن أسئلته الكثيرة كانت نوعاً من الامتحان، كما فعل بوليويف مرة عندما امتحن معرفتي بالكتابة. ولكنني أجبته بنفس الطريقة والمضمون، مما كان يزيد في ارتباكه. في يوم من الأيام، ودون أن يتظاهر بأنه سأل نفس السؤال في مرة سابقة، قال لي هرجر : « ماهي طبيعة ربك الله؟». قلت له «إن الله هو الإله الواحد الذي يحكم الكون، ويرى كل الأشياء ويتصرف بها». ولقد سبق أن قلت له هذه الكلمات. وبعد مضي بعض الوقت، قال لي هرجر : «ألا تُغضب الله هذا أبداً ؟». قلت له: «إنني أفعل، ولكنه غفور رحيم». قال هرجر : «هل هو غفور عندما يشاء ووفقاً لما يشاء ؟». قلت إن الأمر كذلك حقاً. وبعد أن فكر في جوابي، هزّ رأسه قائلاً «إنها مجازفة أعظم مما يمكن احتماله، لا يمكن للمرء أن يضع ثقته كلها في شيء واحد سواء أكان امرأة، أو حصاناً أو سلاحاً أو أي شيء فريد». قلت : «ومع ذلك، فإنني أفعل». أجاب هرجر «الرأي رأيك. ولكن هناك أكثر من الكثير مما لا يعرفه الإنسان، وما لا يعرفه يدخل في دائرة اختصاص الآلهة». وجدت أنه بهذه الطريقة، لا يمكن إقناعه بمعتقداتي كما لا يمكن أن أقتنع بمعتقداته، فافترقنا»(٤٩).

تعيد هذه المحاور، روح السجال الديني في العصور الوسطى، حول صفات الله، وصحة المعتقد، لكنها تتم في جو من الحوار والتواصل، وتترفع عن التكفير، ومع أنها تكشف ثبات العقائد وتباينها، لكنها لا تجعل منها عقائد متقاطعة، ولا تتورط في المفاضلة قصد الاختزال والإقصاء، بل على العكس، إنها تعرض انساقاً من العقائد المُدعمة بثقافات مختلفة، لا تسعى أي منها إلى إبطال الآخرين وإلغائها، فابن فضلان وهرجر المختلفان عقائدياً التقيا في نقطة مشتركة، وعاشا تجربة واحدة، جعلت المعتقد مجرد ركيزة لهوية قابلة للتحول والاستمرار وتجاوز الخطوط الوهمية المصطنعة بين العقائد، بهدف الوصول إلى القاسم المشترك الذي يجمع بينهما ولا يفرّق .

الآخر هو المرآة الصقيلة التي مع الزمن تكشف بجلاء عن الذات. من الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الذات. فالتواصل يضفي خصوصية وتمايزاً على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حد سواء حالة تاريخية متحولة بشكل دائم .

٤ - خاتمة : مماثلات في الأدوار الثقافية

تبدو المماثلة واضحة بين ابن فضلان والطهطاوي، والقرون العشرة الفاصلة بينهما لا تكاد تمارس فعلاً حقيقياً في مجال التباين، وكأن الزمن كفّ عن فعله الطبيعي. يُرسل ابن فضلان مرافقاً دينياً لبعثة المقتدر إلى ملك البلغار، باعتباره «فقيهاً وحجة في شؤون الدين»[٥٠] في نهاية الربع الأول من القرن العاشر الميلادي، ويُرسل الطهطاوي مرافقاً لبعثة محمد علي إلى فرنسا في نهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، كلاهما في الواقع ذو دور ملتبس، ولن يوليا اهتماماً كافياً بما كُلِّفا به، وكأنهما يبحثان عن أدوار خاصة بهما. في الحالتين سيغيب الأبطال الحقيقيون، وسيتفاقم شيئاً فشيئاً دور المرافقين.

سيطوي التاريخ المبعوثين الأصليين، وسيظهر إلى العلن المرافقون فقط. لا نكاد نعرف أو نتذكر شيئاً ذا بال خاصاً بمبعوثي المقتدر ومحمد علي، وحدهما ابن فضلان والطهطاوي سوف يستأثران بالاهتمام، ذلك لأنهما يخرقان التعاقد الضمني الذي من أجله بعثا كموجِّهين دينيين، ووسّعا من طبيعة دوريهما، وعاد كل منهما إلى بلاده، ومعه أول تقرير واف عن «الآخر». تقرير تحليلي، استكشافي، حفرّي، يحمل في طياته تركيب أول صورة مباشرة وحيّة وقائمة على الخبرة والمعايشة عن الآخر. فكما أن «تخليص الإبريز في تخليص باريس» يعتبر أول كتاب حديث في الثقافة العربية يعرض لطبيعة التجربة الغربية ممثلة بفرنسا، في مجال الحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. فكذلك تعتبر رحلة ابن فضلان أول ملامسة لعالم الشمال بما فيه من أتراك وصقالية وبلغار وخزر واسكندنافيين، بالنسبة للعرب في المرحلة الأولى من تكوين دولتهم وحضارتهم. وكلا المصدرين عُدّاً مرجعين رائدين في مجالهما، لا يمكن تجاوزهما بأي شكل من الأشكال، وعليهما تشكّلت، وفي عصرين مختلفين، الصور الأولى للآخر، ونوع الأنساق الثقافية والاجتماعية والعقائدية السائدة. إلى ذلك، فإن كلا من ابن فضلان والطهطاوي يغادر فضاءه الثقافي، لكي يكون مؤثِّراً، فإذا به يعود متأثِّراً. إن استيعابهما لتجربة الآخر جعلهما يتأثران به. تذوب المقاومة الداخلية الجاهزة، ويحلّ بدلها نوع من التفهّم ثم الحوار، فالتفاعل، وينتهي الأمر بالتأثر. في البدء يحتاطان لكل شيء، وتبدو النبرة النقدية الغاضبة واضحة، لكن المناقشة تمتص الغلواء العقائدي، فيعودان بغير ما ذهبا به. كلاهما كان يخترق عالماً بكراً، يصيبه بالإعجاب والذهول. وكلاهما ينتهي إلى تثبيت صورة موضوعية للآخر. يواجه ابن فضلان عالماً وثنياً مشبعاً بالضلال، وينذب نفسه لتغيير كل شيء، في النهاية يقتنع بأن مهمته مستحيلة. هو من سيتغيّر، وهو أمر له ما يماثله في التجربة الفكرية الكلية للطهطاوي الذي يستخلص من الآخر الحكمة الآتية : «مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب»[٥١].

لا يُلغي التماثل بعض التمايز بين الاثنين، فابن فضلان متعجِّل، غاصّ بالروح العقائدية الإصلاحية للنسق الثقافي الشائع في القرون الوسطى، يتحرك وسط سياج عقائدي صارم يقوم على منظومة متكاملة وجاهزة من المسلّمات، يريد، بشكل من الأشكال، توسيع دائرة الإسلام، وتضييق دار الفكر. ولكنه ما أن يفقد إرادته، إلاّ ويفقد معها منظومته العقائدية التي تتناثر في عالم وثني شديد الاختلاف عن عالمه. أما الطهطاوي الذي تطوف في ذهنه الفكرة ذاتها، فهو أقل طموحاً إلى تغيير الآخر، إنه في واقع الحال، لا يختلف عن سلفه بنوع المنظومة العقائدية، ولكن يختلف بدرجتها، على أن تطلّعه أقل، وتفهّمه أكثر، وحواره أعمق م. لقد سعى إلى «تخليص» ذهب التجربة الغربية الحديثة بصعوبة بالغة. وأهمل الشوائب، ووضع بين أيدينا وجهة نظر عملية. لكن ابن فضلان شُدَّ إلى سحر القطب الشمالي وغموضه، فلا نعرف نحن المعاصرين كيف عاد إلى بغداد، وكيف قوبل تقريره. وليس لأحد الادّعاء الآن بأنه على معرفة بكامل تقرير ابن فضلان. آخر الشهود الموثوقين هو ياقوت الحموي من القرن الثالث عشر الميلادي الذي قرأه بنفسه، وأقرّ بشهرته وشيوعه بين الناس واقتطف منه أجزاء وافية في معجم البلدان[٥٢]. منذ ذلك التاريخ اختفت النسخة الأم، وتمزّق الأصل، بتمزق دار الإسلام. كل المحاولات التي بُذلت في هذا المجال، إنما هي محاولات لترميم تقرير ابن فضلان، وترميم العالم الذي انبثق فيه .



المصادر والمراجع

١ - المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه (ليدن)، ص ١٩ .

٢ - ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٣٤ .

٣ - شهاب الدين أبو عبد الله بن ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، ١٩٩٥)، ص ١ : ٨٨ .

٤ - راشد بن إسحاق الكاتب، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، (ألمانيا، كولونيا، دار الجمل، ١٩٩٧)، ص ٢٥ - ٢٦ .

٥ - معجم البلدان، ١ : ٨٨ .

٦ - م. ن. ٢١ : ٤٨٤ .

٧ - ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد (طهران، ١٩٧١)، ص ٣٦٣ .

٨ - عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة عبدالكبير الشرقاوي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩٥)، ص ٧٩ .

٩ - رسالة ابن فضلان، ص ٢٣ .

١٠ - ينبغي الإشارة بكثير من التقدير إلى جهود كل من : كريكتون، فراوس دولوس، سامي الدهان، وحيدر محمد غيبة الذي عرض تفصيلاً لهذه الجهود، انظر الرسالة : ص ٧ - ٣٠ .

١١ - برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوربا، ترجمة ماهر عبد القارد، ص ٧١ - ٧٣ .

١٢ - م. ن. ص ٧٤ .

١٣ - م. ن. ص ٨٥ .

١٤ - رسالة ابن فضلان، ص ٧٣ .

١٥ - أبو الإسحاق الصطرخي، مسالك الممالك (ليدن، بريل، ١٩٢٧)، ص ٩ .

١٦ - ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني (دمشق، دار الفكر، ١٩٨٥)، ص ٣٤٥ .

١٧ - دائرة المعارف الإسلامية (القاهرة، دار الشعب) ١ : ٣٦٤ .

١٨ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح (لندن، دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ١٥٥ .

١٩ - موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي (المغرب، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٠)، ص ٤٧ .

٢٠ - رسالة ابن فضلان، ص ٤١ .

٢١ - ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار) شرح طلال حرب (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ص ٣٧٥ .

٢٢ - رسالة ابن فضلان، ص ٤٣ .

٢٣ - رحلة ابن بطوطة، ص ٣٦٧ .

٢٤ - رسالة ابن فضلان، ص ٤٥ .

٢٥ - م. ن. ص ٤٧ .

٢٦ - م. ن. ص ٤٨ .

٢٧ - م. ن. ص ٥٦ .

٢٨ - م. ن. ص ٥٦ .

٢٩ - المسالك والممالك، ص ٢١٧ - ٢٢٧ .

٣٠ - رسالة ابن فضلان، ص ٥٩ .

٣١ - أبو الفداء، تقويم البلدان (باريس، دار الطباعة السلطانية، ١٨٤٠)، ص ٢ .

٣٢ - بخصوص مكان يأجوج ومأجوج، انظر : ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص ١٩٢ - ١٩٨ ؛ وابن حوقل، صورة الأرض ٢ : ٥٣٧ ؛ والاصطرخي، مسالك الممالك، ص ٩ ؛ ورحلات ماركو بولو ١ : ١٥ ؛ وابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص ٢٠٨ ؛ ورسالة ابن فضلان، ص ٧٠ ؛ وياقوت الحموي، معجم البلدان ١ : ٨٧ - ٨٨ ؛ ورحلة ابن بطوطة ١٦٣٥ - ٣٣٦ ؛ وغير ذلك من مصادر الجغرافيا القديمة .

٣٣ - رحلة ابن بطوطة، ص ٣٥٠ .

٣٤ - أبو الحسن بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري، ١٩٧٠)، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

٣٥ - الاصطرخي، المسالك والممالك، ص ٢٢٦، وللتفصيل انظر : المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٨) ٢ : ٦٥ - ٦٦ ؛ ورحلات ماركو بولو ١ : ١١٨ - ١٢٠ .

٣٦ - رسالة ابن فضلان، ص ٦٩ .

٣٧ - م. ن. ص ٦٣ .

٣٨ - م. ن. ص ٧٨ - ٧٩ .

٣٩ - بدر الدين بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، مكتبة دار التراث) ١ : ٤٦٤ - ٤٦٦ .

٤٠ - ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥)، ص ٢٢ .

٤١ - رسالة ابن فضلان، ص ١٠٣ .

٤٢ - م. ن. ص ١٠١ .

٤٣ - م. ن. ص ١٠٤ .

٤٤ - أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تحقيق إدوارد سخاو (ليبزك، ١٩٢٥)، ص ١٠، ١١ .

٤٥ - رسالة ابن فضلان، ص ١٤٨ .

٤٦ - رسالة ابن فضلان، ص ١٤٨، ١٥١، ١٧٨، ١٦٧، ٢١٤ - ٢١٦ .

٤٧ - المرجع السابق .

٤٨ - المرجع السابق .

٤٩ - المرجع السابق .

٥٠ - دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٣٦٤ .

٥١ - رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٤)، مج ١ .

٥٢ - معجم البلدان ١ : ٨٨ .

المعاني الثواني عند عبد القاهر الجرجاني
من خلال : الكناية والاستعارة والتمثيل

د. طاهـر القحطانـي

مدرس البلاغة والنقد

جامعـة قطـر

المعاني الثواني عند عبد القاهر الجرجاني
من خلال : الكناية والاستعارة والتمثيل

د. طاهر القحطاني
مدرس البلاغة والنقد - جامعة قطر

ملخص البحث

يتضمن هذا البحث مفهوم المعاني الثواني عند عبد القادر الجرجاني ، وتطبيقها على الاستعارة والكناية والتمثيل .

وهذه المعاني يقصد بها المعاني البلاغية، وتدرك من خلال المعاني اللغوية أو المعاني الأول كما أسماها عبد القاهر. فإذا قلت مثلاً : رأيت الأسد وأنت لا تريد الرجل الشجاع، فليس في اللفظ معنى ثاني، لأن اللفظ استعمل في معناه الحقيقي. أما إذا أردت الرجل الشجاع، فإن اللفظ بجانب المعنى الحقيقي يدل على معنى ثاني هو الاستعارة .

وما ينطبق على الاستعارة ينطبق على الكناية، فإذا قلت: فلان كثير الرماد وأنت لا تقصد أنه مضياف فليس في اللفظ معنى ثاني. أما إذا أردت أنه مضياف فإن اللفظ يدل على المعنى الثاني الذي يعني الكناية، وهكذا ما ينطبق على الكناية ينطبق على التمثيل.

وعلى هذا فالدلالة الأولى للفظ عند عبد القاهر دلالة لغوية، أما الدلالة الثانية فهي دلالة بلاغية وهي شرط من شروط البلاغة في نظر عبد القاهر وبدونها لا يكون هناك بلاغة.

وقد تم تطبيق المعاني الثواني عبد القاهر أولاً على الكناية بأقسامها، وثانياً على الاستعارة بأنواعها، وثالثاً على التشبيه التمثيلي والاستعارة التمثيلية معاً .

والخلاصة مهما يكن من رأي عبد القاهر في المعاني الثواني، فقد بين البحث أنها ظاهرة بلاغية تشمل الكثير من المباحث البلاغية كالمجاز وأساليب الجمل الخبرية والإنشائية، وأحوال المسند والمسند إليه، وبعض مصطلحات البديع المعنوية واللفظية؛ إلا أن أبرزها عند عبد القاهر تكمن في الكناية والاستعارة والتمثيل.

* * *

Abdul Qader Al Jirjani's Notion of Meaning Through Metaphor, Metonomy and Personification

Dr. Taher Abdul Rahman Al-Qahtani
Department of Arabic
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Qatar

ABSTRACT

This research includes the concept of secondary meanings in Abd Al Qahir Jirjani's work and its application to metaphor, metonymy and simile.

What is meant by secondary meanings or signification is rhetorical meanings as Jirjani put it. For instrance, if you say "I saw a lion", while not referring to a brave man, then there is no secondary

meaning involved here. That is because the word/term is used in its exact, implicit meaning. But if you were referring to "a brave man", then the word, besides its true meaning, connotes a secondary meaning by way of metaphor.

What applies to metaphors applies to metonymy as well. If you say that someone's house has plenty of "ashes" in it, not meaning, however, that the person is "hospitable", them the word does not possess a secondary meaning. However, if you meant that the person in question is "hospitable", the word indicates the secondary meaning. This is metonymy. Thus, what applies to metonymy applies to simile.

According to Al Jirjani, the basic use of a word is linguistic, while its rhetorical use is eloquence. In his view the latter constitutes one of the determining conditions of rhetoric without which there would be no eloquence.

Al Jirjani's secondary meanings are applied first to the sections of metonymy, then to metaphors of all types, and finally to both simile and metaphor.

To sum up, whatsoever Al Jirjan's point was, the research shows that secondary meanings constitute an eloquent phenomenon embracing a wide range of topics like figurative expressions, phraseology, styles of sentence, subject/predicate, and literal and figurative terminology. To Al Jirjani, however, the most prominent of these were metonymy, metaphors and simile.

* * *

المقدمـــة :

تمثل المعاني الثواني عند عبدالقاهر الجرجاني المعاني البلاغية التي تدرك وتفهم من خلال الدلالات اللغوية، أو من خلال المعاني الأول.

وتعد تلك المعاني بمثابة اللغة الثانية في الخطاب النقدي العربي الحديث، والتي تكشف لنا عن العلاقة بين النص الأدبي ودلالاته اللغوية.

وقد نص عبدالقاهر على تلك المعاني قائلاً: «فالمعاني المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض والوشي والحليُ، وأشباه ذلك. والمعاني الثواني التي يومىء إليها بتلك المعاني هي التي تُكْسي تلك المعارض، وتزين بذلك الوشي والحلي»[1].

وتعني المعارض عند عبدالقاهر : المعاني اللغوية، أو المعاني الأول، وهي بمثابة الثياب التي تعرض فيها الجارية الحسناء.

أما المعاني الثواني فهي بمثابة الزينة لتلك الثياب، أو بمثابة الجانب الجمالي لها فمثلاً إذا قلت : «رأيت الأسد»، وأنت لا تريد الرجل الشجاع، فليس في اللفظ معنى الوشي والحلي؛ لأن اللفظ استعمل في معناه الحقيقي.

أما إذا أردت الرجل الشجاع، فإن لفظ الأسد فيه معنى الوشي، والحلي لأنه دل على معنى ثاني، وهو الرجل الشجاع، والذي يمثل المعاني الثواني والاستعارة معًا.

وهكذا يكون الأمر في الكناية، فإذا قلت : فلانٌ كثيرُ الرماد، وأنت لا تقصد أنه مضياف، فليس اللفظ وشي وحلي، لأنه استعمل على الحقيقة، أما إذا أردت المعنى الثاني الدال على الكناية، فإن معنى الوشي والحلي، وفيه المعاني الثواني الدالة على الكناية .

وعلى هذا فإن ألفاظ الكناية، والاستعارة، والتمثيل، تمثل المعاني الثواني عند عبدالقاهر، وما ينطبق على الكناية في مفهوم المعاني الثواني ينطبق على الاستعارة والتمثيل معًا.

وقد عبر الشيخ عبدالقاهر عن هذه المعاني : مرة بالمعاني الثواني - كما شرحناها هنا - ومرة بالدلالة الثانية للفظ، ومرة ثالثة بمعنى المعنى.

أما مفهوم الدلالة الثانية في اللفظ فقد قسم الكلام فيها إلى ضربين : ضربٌ يصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وهذا النوع يكون على الحقيقة مثل أن تخبر عن خروج زيد فتقول : خرج زيدٌ.

وضربٌ لا يصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكنه «يدلك على معناه الذي يتقضيه موضوعه في اللغة، ثم تخبر بذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض»[٢] .

فالدلالة الأولى دلالة لغوية، والدلالة الثانية دلالة بلاغية تدل على المعنى الثاني. ومدار هذه الدلالة عند عبدالقاهر هي التي تقوم عليها (الكناية والاستعارة والتمثيل).

وأما معنى المعنى فيقول فيه : «فهاهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك»[٣].

ثم يفسر عبدالقاهر تلك المعاني ويشرحها فيقول : «وإذا قد عرفت ذلك، فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها... فاعلم أنهم يصفون كلامًا قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه، من طريق معنى المعنى، فكنّى وعرض، ومثّل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنى

به وشبَّه ومثَّل، لما حَسُن مأخذه، ودق مسلكه ولَطُفَت إشارته، وأن المِغرضَ وما في معناه ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني، كمعنى قوله : (فإني جبان الكلب، مهزول الفصيل)، الذي هو دليل على أنه مضياف»[٤] .

ويؤكد عبدالقاهر على أن البلاغة، ليست في الألفاظ ولا في معانيها اللغوية بل في المعاني الثواني، وأن من شروط البلاغة أن يكون المعنى الأول دليلاً على المعنى الثاني حيث يقول: «ومن الصفات التي تجدهم يجرونها على اللفظ؛ ثم لا تعترضك شبهة في أنها ليست له ولكن لمعناه قولهم : لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك، فهذا مما لا يشك العاقل، في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة.

وجملة الأمر إنه إنما يتصور أن يكون المعنى أسرع فهمًا منه لمعنى آخر، إذا كان ذلك مما يدرك بالفكر، وإذا كان مما يتجدد له العلم به عند سمعه للكلام، وذلك محال في دلالة الألفاظ اللغوية، لأن طريق معرفتها التوقيف والتقدم بالتعريف.

وإذا كان ذلك كذلك ، عُلِمَ بالضرورة أن مصرف ذلك إلى دلالة المعاني على المعاني، وأنهم أرادوا أن من شروط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلاً على المعنى الثاني، ووسيطًا بينك وبينه، متمكنًا في دلالته مستقلا بواسطته، ويسفر بينك وبينه أحسن سفارة ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من اللفظ وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك فكان من الكناية مثل قوله :

لا أُمْتِعُ العُوذَ(*) بالفِصَالِ ولا أبتاعُ إلاَّ قَرِيبةَ الأَجَلِ

(*) «والعوذ» جمع عائذ وهي الناقة التي ولت حديثاً ؛ و«الفصال» جمع فيصل وهو ولد الناقة .

أولاً : المعاني الثواني من خلال الكناية :

١ - مفهوم الكناية وأهميتها :

عَرَّف عبدالقاهر الكناية تعريفًا لغويًا وبلاغيًا ؛ يدل على فهم عميق للكناية، فقال : «المراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود ، فيومىء به إليه ويجعله دليلاً عليه؛ مثال ذلك قوله : «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة «وكثير رماد القدر» يعنون كثير القرى وفي المرأة «نؤوم الضحى» والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها؛ فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود ... أفلا ترى أن القامة إذا طالت الطال النجاد ، وإذا كثر القرى كثر رماد القدر ، وإذا كانت المرأة المترفة لها من يكفيها أمرها ، ردف ذلك أن تنام الضحى»[٦] .

وتعريف عبدالقاهر للكناية هنا يدل على عمق بلاغي وذوق جمالي؛ حيث بين لنا مفهوم الكناية ومدلولها المتمثل في المدلول اللغوي الأول، والمدلول البلاغي الثاني. ومع ذلك اعتبر العلوي تعريف عبدالقاهر هذا فاسداً لعدم وجود الدقة فيه، وذلك لعدة أمور، ثم عرفها قائلاً: «هي اللفظ الدال على معنيين مختلفين؛ حقيقة ومجاز من غير واسطة»[٧] .

والكناية في اللغة :«أن تتكلم بشيء(٨) ، وتريد غيره وهي ، مصدر كنيت بكذا عن كذا... إذا تركت التصريح به» .

وفي الاصطلاح «لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادته معه»[٩] .

وقد تحدث النقاد والبلاغيون عن الكناية قبل عبدالقاهر ، ومنهم قُدامةَ بن جعفر حيث ذكرها باسم «الإرداف» في باب ائتلاف اللفظ والمعنى «وهو أن يريد الشاعر دلالة على

معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له فإذا دل عن التابع أبان عن المتبوع، بمنزلة قول الشاعر :

بعيدةُ مَهْوَى القُرطِ إمَّا لنَوْفَلٍ　　　أبُوهَا وإمَّا عَبْدَ شَمسٍ وَهَاشِمِ[١٠]

وخلاصة مفهوم الكناية عند العلوي يمكن حمله على المجاز ويمكن حمله على الحقيقة[١١].

ولسنا هنا في سبيل رصد تطور مصطلح الكناية قبل عبدالقاهر أو بعده، لكن الذي يهمنا هو معانيها الثواني التي تعني المعاني البلاغية.

ولقد استفاد البلاغيون بعد عبدالقاهر من تعريفه للكناية، ومن أمثلته لها، فحددوا مصطلحها، وشرحوا أمثلتها وجعلوها في ثلاثة أقسام هي :

١ - كناية عن موصوف .

٢ - كناية عن صفة .

٣ - كناية عن نسبة .

وكان في مقدمتهم السكاكي الذي حدد مفهوم الكناية وأقسامها، وشرح أمثلتها، بما في ذلك : التعرض والرمز والإشارة، وذلك في ضوء ما نص عليه عبدالقاهر ولم يضف غير شواهد الكناية عن موصوف[١٢].

وجاء بعد ذلك الخطيب القزويني، وشراح التلخيص، إلا أنهم لم يخرجوا عن منهج السكاكي سواء في الكناية أو في غيرها[١٣].

وقد اقتصرت جهودهم على الشرح والتعليل لآراء السكاكي دون أن يضيفوا جديداً يذكر إلى الكناية أو إلى البحث البلاغي .

«ومن الاستعارة مثل قوله :

وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ هَمِّهِ تضاعفَ فيهِ الحزنُ من كُلِّ جَانِبِ

وفي التمثيل مثل قوله :

لا أذودُ الطَّيْرَ عن شَجَرٍ قد بَلَوتُ المُرَّ مِنْ ثَمَرِهْ».(٥)

ويفهم من كلام عبدالقاهر هنا أن المعانى الثواني هي المعاني البلاغية المتجددة التي تدرك عن طريق عمل الفكر والعقل والخيال، وهي تشمل الكناية والاستعارة والتمثيل.

وقد ربط عبدالقاهر بين هذه المصطلحات الثلاثة فلا يذكر واحدة منها إلا وذكرها معًا، وذلك في أكثر من موضع من كتابه دلائل الإعجاز، على اعتبار أنها جميعًا تعبر عن مدلول بلاغي واحد، يتمثل في المعاني الثواني.

والرابط بينها أن كل واحدة منها لها مدلولان، مدلول ظاهري يتمثل في المعاني اللغوية ومدلول باطني يتمثل في المعاني الخفية التي هي المعاني البلاغية أو المعاني الثواني.

ويمكننا القول بعد هذا : إن المعاني الثواني تمثل جوهر البلاغة وخلاصتها، وهي ظاهرة تشمل الكثير من المباحث، والأساليب البلاغية ومباحثها، وبخاصة ما يتعلق بعلم المعاني، لكنها أكثر وضوحًا كما يبدو في الاستعارة، والكناية، والتمثيل، مما جعل عبدالقاهر يقصر المعاني الثواني عليها.

وفي ضوء ما تقدم، يهدف هذا البحث إلى دراسة المعاني الثواني عند عبدالقاهر الجرجاني دراسة بلاغية، من خلال : الكناية والاستعارة والتمثيل، ومن ثم الإجابة عن الآتي :

ما المقصود بالمعاني الثواني ؟ وما دورها في تشكيل الصورة البلاغية والجمالية ؟ ولماذا قصرها عبدالقاهر على الكناية والاستعارة والتمثيل؟.

وأما أهمية الكناية فهي تعد عند عبدالقاهر من أهم الفنون البلاغية، وقد وصفها بأنها : «فن من القول دقيق المسلك ، لطيف المأخذ»[١٤].

ومن ميزاتها أنها تقدم المعنى البلاغي مع الدليل، وتبرز المعقول في صورة المحسوس، ويعبر بها عما لا يليق التعبير به.

أضف إلى ذلك فإنها تزيد الألفاظ جمالاً وتكسب المعاني سحراً ورونقًا، بخلاف الاستعارة، فإنها تقوم على المشابهة وعلى حذف أحد طرفي التشبيه.

ولقد أجمع النقاد في نظر عبدالقاهر بأن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح.

فإذا قلت: «هو طويل النجاد كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذي تريد»[١٥].

ولهذا قدمها على الاستعارة وعلى التمثيل وذلك لعدولها عن الظاهر إلى المعاني الثواني كقولك: «هو كثير رماد القدر» كان له حظ من القبول لا يكون إذا قلت : «هو كثير القرى والضيافة»[١٦] .

أضف إلى ذلك فإن الأديب إذا استعمل الكناية في نظر عبدالقاهر «بدت عليها محاسن تملأ الطرف، ودقائق تعجز الوصف، ورأيت هناك شعراً شاعراً، وسحراً ساحراً، وبلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المُفْلِق والخطيب المصقع»[١٧].

ويأتي الاهتمام بالكناية من قبل البلاغيين والنقاد؛ لكثرة ورودها في القرآن والسنة وكلام العرب وهو ما يؤكده صاحب البرهان في علوم القرآن : «إن العرب تعدها من البراعة والبلاغة، وهي عندهم أبلغ من التصريح»[١٨].

وقد ذكر صاحب البرهان عشر أساليب للكناية في ضوء أساليب القرآن الكريم وتتخلص على النحو الآتي :

١ - التنبيه على عظم القدرة، كقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ كناية عن آدم . (آية ١٨٩ من سُورَةِ الأعراف)

٢ - فطنة المخاطب، كقوله تعالى : ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ ، أي زيد، ﴿ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ ﴾. (آية ٤٠ من سُورَةِ الأحْزَابِ).

٣ - ترك اللفظ إلى ما هو أجمل منه ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ فكنى بالنعجة عن المرأة، كعادة العرب تكني بالنعجة عن المرأة . (آية ٢٣ من سُورَةِ ص).

٤ - أن يفحش ذكر الكلام في السمع فيكنى عنه بما لا ينبو عنه الطبع، فقال تعالى: ﴿ وَلَكِنَّ لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِراً ﴾ فكنى عن الجماع بالسر (آية ٢٣٥ من سُورَةِ البَقَرَةِ) ، وقال تعالى : ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ﴾ فكنى بالمباشرة عن الجماع ، لما فيه من التقاء البشرتين . (آية ١٨٧ من سُورَةِ البَقَرَةِ).

٥ - تحسين اللفظ، كقوله تعالى : ﴿ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴾ كناية عن حرائر النساء بالبيض. (آية ١٨ مِنْ سُورَةِ الصافات).

٦ - لقصد البلاغة، كقوله تعالى : ﴿أَوَ مَن يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾. (آية ٤٩ مِنْ سُورَةِ الزّخْرف)

فإنه سبحانه كنى عن النساء بأنهن ينشأن في الترفُه ، والتزيُن والتشاغل، عن النظر في الأمور ، ودقيق المعاني، والمراد نفي الأنوثة عن الملائكة.

٧ - لقصد المبالغة في التشنيع ، كقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾. (آية ٦٤ مِنْ سُورَةِ المَائِدَةِ).

٨ - التنبيه على المصير ، كقوله تعالى : ﴿ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ أي نمّامة ومصيرها حطب لجنهم. (آية ٤ مِنْ سُورَةِ المسد).

٩ - لقصد الاختصار، كقوله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾ أي : فإن لم تأتوا بسورة من مثله، ولن تأتوا . (آية ٢٤ مِنْ سُورَةِ البَقَرَةِ).

١٠- أن تكون الجملة على خلاف الظاهر، كقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كناية عن المُلك، كما نص على ذلك الزمخشري، لأن الاستواء على السرير لا يحصل إلا مع المُلك.[١٩] (آية ٥ مِنْ سُورَةِ طَهَ)

٢ - المعاني الثواني في ضوء أسلوب الكناية :

تمثل المعاني الثواني في الكناية، المعاني البلاغية لها ، وبدونها لا توجد كناية عند عبدالقاهر.

وقد سبق أن ذكرنا أن عبدالقاهر عبر عن تلك المعاني : مرة بالمعاني الثواني، ومرة ثانية بالدلالة الثانية للمعنى، ومرة ثالثة بمعنى المعنى؛ وهذه المعاني تدرك من خلال المعاني الأول، أو المعاني اللغوية.

وتفسيرها عند عبدالقاهر أن لفظ الكناية له معنيان:

معنى أول، وهو المعنى اللغوي، إذا استعمله المخاطب في المعنى الحقيقي، ومعنى ثاني إذا استعمله المخاطب في المعنى الكنائي.

ومن ذلك قوله : «أو لا ترى أنك إذا قلت : هو كثير رماد القدر، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني، من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال، معنى ثاني: هو غرضك لمعرفتك من (كثير رماد القدر) أنه مضياف، ومن (طويل النجاد) أنه طويل القامة، ومن (نؤوم الضحى في المرأة) أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها »[٢٠].

وعلى هذا فالكناية عند عبدالقاهر تكون في المعنى، وليس في اللفظ، لأنه : «لا يكنى باللفظ عن اللفظ وأنه إنما يكنى بالمعنى عن المعنى... ثم اللفظ يكون تبع المعنى»[٢١] .

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو : كيف نتعرف على الكناية ، أهل من خلال الألفاظ: أم من خلال المعاني ؟!

والإجابة كما أشار إلى ذلك عبدالقاهر تكون عن طريق المعاني المدركة بالعقل، وليس عن طريق اللفظ فيقول : «وإذا قد عرفت هذه الجملة، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحداً واحداً وتعرف محصولها وحقائقها ، وأن تنظر أولاً إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ، ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ، ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم : هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكن عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت : إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد »[٢٢].

ويمكننا القول بعد هذا إن المعاني العقلية تعني المعاني الثواني التي تقوم عليها الكناية، والتي تميزها عن الحقيقة، وتسمو بقيمتها البلاغية.

ولهذا يصفها عبدالقاهر قائلاً : «إذا قلت : هو طويل النجاد ، وهو جم الرماد ، كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية ، وتصرح بالذي تريد »[٢٣] .

ويفسر هذا عبدالقاهر فيقول : «ليس المعنى إذا قلنا إن الكناية أبلغ من التصريح أنك لما كنيت عن المعنى، زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد، فليست المزيه في قولهم (جم الرماد) أنه دل على قرى أكثر، بل إنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجابًا هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحبتها أوثق »[٢٤].

ويشرح عبدالقاهر أسباب ميزة الكناية فيقول : «فإن السبب، في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح... أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات دليلها أبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها ، فتثبتها هكذا ساذجًا غفلاً، وذلك أنك لا تدعي مشاهد الصفة ودليلها ، إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشك فيه ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط »[٢٥].

وعلى الرغم من اهتمام عبدالقاهر بالكناية، وبمعانيها الثواني إلا أنه لم يهتم بتقسيماتها البلاغية، كما فعل البلاغيون المتأخرون من بعده، بل اهتم ببلاغة معانيها وبقوة تأثيرها ، وبإخفاء صفتها عن التصريح ، فيقول : «وكما أن الصفة إذا لم تأتك مصرحًا بذكرها مكشوفًا عن وجهها... كان ذلك أفخم لشأنها ، ألطف لمكانها. كذلك إثباتك الصفة للشيء، تُثبتها له إذا لم تُلحقه إلى السامع صريحًا وجئت إليه من جانب : التعريض والكناية والرمز والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق، ما لا يقل قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه»[٢٦] .

وقد فسر عبدالقاهر هذا الكلام وطبقه على كثير من شواهد الكناية ومنها قول زياد الأعجمي في مدح ابن الحشرج :

إن السَّماحةَ والمروءةَ والنَّدىَ　　　فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ على ابنِ الْحَشْرجِ

هذا البيت من شواهد الكناية عن نسبة، عند السكاكي والقزويني وجمهور البلاغيين بعدهما.

وقد نسب الشاعر السماحة والمروءة والندى إلى القبة المضروبة على ابن الحشرج، ويلزم من نسبتها إلى القبة نسبتها إلى صاحب القبة. والشاعر هنا لم ينسبها إلى ابن الحشرج مباشرة، بل نسبها إلى القبة المضروبة عليه.

وبعد أن بين عبد القاهر ميزة عدول الشاعر عن نسبة تلك الصفات إلى الممدوح مباشر خلص إلى القول : «فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزاله، وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، ولو أنه أسقط هذه الوساطة... لما كان إلا كلامًا غفلاً وحديثًا ساذجًا »[٢٧].

وهذه هي ميزة المعاني الثواني في صفات الكناية مما جعلها أبلغ من التصريح بها . ولذلك ضرب لنا عبد القاهر بشواهد كثيرة على أساليب الكناية، ومنها قول الشاعر :

وما يَكُ فِيَّ مِنْ عَيْبٍ فَإنِّي　　　جَبَانُ الْكَلْبِ مهزولُ الْفَصِيْلِ

والبيت من شواهد الكناية، عن صفة عند البلاغيين، فقد وصف الشاعر نفسه بالقرى والضيافة من غير أن يصرح بالصفة مباشرة.

فكنى عن ذلك بجبن الكلب، عن نباحه في وجه الضيف، وهزال الفصيل ؛ عن ذبح أمه للضيف، والفصيل ولد الناقة .

ومن شواهد الرمز والإشارة عند عبدالقاهر قول أبي تمام :

أبِينَ فَمَا يَزُرنَ سِوَى كريمٍ　　　وَحَسْبُكَ أَنْ يَزُرْنَ أَبَا سَعِيدِ

فالبيت أفاد أن أبا سعيد كريم .

وقال البحتري :

أَوَ مَا رأيتَ الْمجدَ أَلْقَى رَحْلَهُ   في آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلِ

فقد «جعل المجد والممدوح في مكان ، وجعله يكون حيث يكون». وهنا كناية عن إثبات المجد لآل طلحة[٢٨].

والذي يلحظ هنا أن عبدالقاهر قد ذكر لنا شواهد كثيرة عن الصفة والنسبة والتعريض والرمزة والإشارة، مكنت السكاكي ومن بعده القزويني من تقعيد وتقنين أساليب الكناية في ضوء هذه الشواهد[٢٩].

ومما يلفت الانتباه هنا أيضًا ، أن عبدالقاهر بعد مناقشته لأساليب الكناية، قد نبه إلى أن شعب الكناية، والتعريض والرمز والإشارة ليس لها حد ولا نهاية، فقال : «ليس لشعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته، وصوره وطرقه، ومسالكه حد ولا نهاية »[٣٠].

وهذا يدل على أن الكناية لم تنل حقها في البحث والدراسة من البلاغيين، كما نالت المباحث البلاغية الأخرى، حتى أن عبدالقاهر نفسه لم يشر إليها في كتابه «أسرار البلاغة»، لكنه اهتم بها في كتابه «دلائل الإعجاز» ، وقدمها على الاستعارة والتمثيل وذكرها في أكثر من موضع في كتابه «دلائل الإعجاز».

ومما يحمد لعبدالقاهر أنه جعل الباب مفتوحًا أمام البلاغيين من بعده، سواء في الكناية أم في غيرها، من المباحث والمصطلحات البلاغية الأخرى.

ثانيًا : المعاني الثواني من خلال الاستعارة عند عبدالقاهر :

١ - مفهوم الاستعارة وأهميتها :

تمثل المعاني الثواني عند عبدالقاهر الجرجاني الصورة البلاغية في الاستعارة وبدونها لا تكون هناك استعارة.

وقد عرّفها في كتابه «دلائل الإعجاز» قائلاً : «الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه، وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به، فتعيره المشبه وتجريه عليه، تريد أن تقول : رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء ، فتدع ذلك وتقول رأيت أسداً »[٣١].

وهذا التعريف للاستعارة يمثل مرحلة النضج البلاغي في عصر عبد القاهر. أما الاستعارة في اللغة فهي من العارية، وهي نقل الشيء من شخص إلى آخر، لكي تصبح من خصائص المعار إليه[٣٢].

وفي اصطلاح البلاغيين «لفظٌ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة» [٣٣] . ومهما يكن من تعريف الاستعارة عند عبدالقاهر، فإنه في أسرار البلاغة قد جعلها في قسمين : أحدهما الاستعارة المفيدة، والآخر الاستعارة غير المفيدة.

أما الاستعارة غير المفيدة فهي خاصة بالأسماء «كوضعهم للعضو الواحد أسام كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان، نحو وضع الشفة للإنسان، والمشفر للبعير والجحفلة للفرس»[٣٤].

ثم بين أن استعمال تلك الأسماء في غير ما وضعت لها لا تفيد من الناحية البلاغية، كاستعمال الشفة مثلا : في الفرس لأنها موضوعة في الأصل للإنسان.

ولذلك رجع عنها عبدالقاهر واعتبرها من المجاز فقال : «اعلم أن الواجب كان أن لا أعد وضع الشفة موضع الجحفلة، والجحفلة في مكان المشفر ونظائره، التي قدمت ذكرها في الاستعارة... ولكن رأيتهم قد خلطوه بالاستعارات وعدّوه معدها، فكرهت التشدد في الخلاف... ونبهت على ضعف أمره، بأن سميته استعارة غير مفيدة»[٣٥].

١- المشبه وهو المستعار منه .
٢- المشبه وهو المستعار له .
٣- المستعاروهو اللفظ المنقول .

فإذا قلنا مثلاً : رأيت أسداً يضحك، فالأسد المشبه به، والمشبه الرجل الشجاع، والمستعار هو لفظ الأسد.

والاستعارة في اصطلاح البلاغيين لها تعريفات كثيرة لا تخرج عن قولهم : «هي الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة مع قرينة مانعة من إرادة معناها »(٤٠) .

ومهما قيل عن مفهوم الاستعارة عند عبدالقاهر؛ فقد رسم لنا لوحة فنية لما تشتمل عليه الاستعارة المفيدة، من أساليب بلاغية، وتعبيرية وجمالية لا يستطيع القارىء الإحاطة بمدلولها مما يدل على أهميتها، ومكانتها في توصيل المعاني حيث يقول فيها : «اعلم أن الاستعارة في الحقيقة هي هذا الضرب دون الأول، وهي أمدّ ميدانًا، وأشد افتتانًا، وأكثر جريانًا، وأعجب حسنًا وإحساناً، وأوسع سعة، وأبعد غوراً ، وأذهب نجداً في الصناعة... من أن تجمع شُعبها وشعوبها، وتحصر فنونها، وضروبها... وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع،ولها في كل واحدة من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة، ومن خصائصها التي تذكر بها، وهي عنوان مناقبها؛ أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدّرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعًا من الثمر، وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام في حد البلاغة ومعها يستحق وصف البراعة فإنك لترى بها الجماد حيًا ناطقًا والأعجم فصيحًا، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تزينها... وهذه إشارت وتلويحات في بدائعها، وإنما تنجلي الغرض منها ... إذا تكلم عن التفاصيل، وأفرد كل فن بالتمثيل»(٤١) .

والحق أن هذه الأوصاف للاستعارة عند عبد القاهر قد جمعت محاسن البلاغة كلها .

٢ - المعانـي الثوانـي فـي الاستعـارة :

اهتم عبدالقاهر في كتابه «أسرار البلاغة» بأصول الكلام ومحاسنه، وجماله، وجعله في التشبيه والتمثيل والاستعارة، باعتبارها أقطابًا تدور عليها المعاني حيث يقول : «وأول ذلك وأولاه وأحقه بأن يستوفيه النظر، ويتقصاها القول على التشبيه والتمثيل، والاستعارة، فإن هذه أصول كبيرة، كان جل محاسن الكلام - إن لم نقل كلها - متفرعة عنها وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها، ولا يقنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تذكر، ونظائر تعد»[٤٢] .

أما في دلائل الإعجاز فقد اهتم كثيراً بالمعاني الثواني التي تكمن في : الكناية، والاستعارة، والتمثيل - ويعني بالتمثيل الاستعارة التمثيلية - .

وقد سبق أن أوضحنا أن المعاني الثواني تمثل الاستعارة وبدونها لاتوجد استعارة، بل إن المعاني الثواني هي الاستعارة بعينها، أضف إلى ذلك فإن عبدالقاهر قد ربط هذه المصطلحات بالمعاني الثواني حيث ذكرها معًا في أكثر من موضع من كتابه «دلائل الإعجاز» . ومن ذلك قوله : «وإذا قد عرفت هذا في الكناية ، فالاستعارة في هذه القضية... تثبت بها معنى، لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ.

بيان هذا أنّا نعلم أنك لا تقول : رأيت أسداً ، إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظ أسد، ولكنه يعقله من معناه، وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله

أسداً مع العلم بأنه رجل؛ إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه، مبلغًا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة، فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها »[٤٣].

ويؤكد عبدالقاهر أن العارية في الاستعارة تكون في المعنى قبل اللفظ فيقول : «واعلم أنك إذا قلت : رأيت أسداً وأنت تريد التشبيه كنت نقلت لفظ أسد عما وضعه له في اللغة واستعملته في معنى غير معناه، وأنه إنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى، وأنه لا يشرك في اسم - الأسد - إلا من بعد أن يدخل في جنس الأسد »[٤٣].

إذ لا يستعار اللفظ مجرداً عن المعنى، ولكن يستعار المعنى، ثم اللفظ يكون تبعًا للمعنى. ومن أجل ذلك يقول عبد القاهر : «رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبداً أبلغ من الحقيقة »[٤٥].

ولهذا لا يُطلق اسم الأسد عند عبدالقاهر على الرجل الجريء، إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود فيقول : «وأن قولنا استعير له اسم الأسد إشارة إلى أنه استعير له معناه، وأنه جعله إياه »[٤٦].

ويوضح عبدالقاهر أن معرفة الاستعارة تقوم على ادعاء معنى الاسم وهو الأسد كما في قولك : «رأيت أسداً حيث لم تعقل ذلك من لفظ أسد، ولكن من ادعائه معنى الأسد »[٤٧]. أضف إلى ذلك فإن المعنى عند عبدالقاهر يدرك بالعقل وليس باللفظ فيقول : « ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية ، في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ، وإذ قد عرفت أن طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكناية معًا، المعقول، فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكمهما ، بل الأمر في التمثيل أظهر »[٤٨].

ومن هنا ينتهي عبدالقاهر إلى القول : «فقد زال الشك وارتفع في أن طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به هذه الأجناس الثلاثة التي هي : الكناية ، والاستعارة ، والتمثيل،

هو المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو اللفظ، ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه، ويستنبط منه كنحو .. هو كثير رماد القدر إلى كثرة القرى، وأنت لا تعرف ذلك من هذا اللفظ الذي تسمعه، ولكنك تعرفه بأن تستدل عليه بمعناه على ما مضى من الشرح فيه»[٤٩].

والحق بعد هذا أن الاستعارة في مدلولها وفي معانيها عند عبدالقاهر تمثل المعاني الثواني، وبغيرها فإن اللفظ يكون استعماله على الحقيقة، وليس فيه استعارة .

٣ - بدائع الاستعارة وجمالها عند عبدالقاهر :

قسم عبدالقاهر الاستعارة - تقسيمًا بديعيًا جماليًا يرتبط بأسلوب الاستعارة وأدائها- إلى استعارتين :

الأولى : الاستعارة العامية المبتذلة كقولك : «رأيت أسداً ، ووردتُ بحراً ، ولقيتُ بدراً » وهذا الاستعارة كما ذكرنا تصريحيه، ويمكن إرجاعها إلى التشبيه بسهولة ؛ لأنها في متناول الخاصة والعامة.

الثانية : فهي الخاصية النادرة التي لا يقولها إلا البلغاء والأدباء كقول كثير عزة :

أَخَذْنَا بأطرافِ الأحاديثِ بَيْنَنَا   وسألتْ بأعناقِ المَطِيِّ الأباطِحُ

«أراد الشاعر هنا أن المطي سارت سيراً حثيثًا في غاية السرعة في لين وسهولة».

فهذه الاستعارة هنا عامية، لكن كثير عزة تصرف فيها حتى جعلها غريبة ؛ وذلك بإسناد الفعل إلى الأباطح، وتعديته بالباء، مع أنه استعار السيلان للسير الحثيث، السلس في كل من المشبه والمشبه به.

وهذا ليس غريبًا، ولكن الغرابة في إسناد الفعل سال إلى الأباطح وتعديته بالباء.

ومن ذلك قول ابن المعتز :

سَالتْ عليهِ شِعَابُ الحَيِّ حينَ دَعَا أنصَارَهُ بِوُجُوهٍ كَالدَّنَانِيرِ

«أراد أنه مطاع في الحي، وأنصاره يسرعون إلى نصرته في الحرب كأنهم سيول تجيء من هنا وهناك حتى يغص بها الوادي ويطفح منها »(٥٠).

والشاهد في البيت استعارة السيلان للسير الحثيث السلس، كالبيت السابق، وهذا ليس غريبًا، ولكن الغرابة في إسناد السيلان إلى شعاب الحي، وتعديته بعلى والباء . ومن بدائع الاستعارة هنا عند عبدالقاهر أنها راجعة إلى النظم ومقتضياته إذ أنك « ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها، وإنما تم لها الحسن وانتهى بما توخي في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملحت ولطفت ، بمعاونة ذلك ومؤازرته لها »(٥١).

ومن بدائع الاستعارة أيضًا عند عبدالقاهر « أنك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي مثال ذلك :

لا يَطْمَعُ المرءُ أَنْ يَجْتَابَ لُجنَّهُ بِالْقَولِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْراً لَهُ الْعَمَلُ

وقولـــه :

بَصُرْتَ بالرَّاحَةِ العُظْمَى فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلاَّ على جِسْرٍ من التَّعَبِ

فترى لها في الثاني حسنا، لا تراه في الأول»(٥٢). وهكذا كان بديع الاستعارة وجمالها عند عبدالقاهر .

ثالثًا : المعاني الثواني من خلال التمثيل عند عبدالقادر :

سبق أن أوضحنا أن مصطلح التمثيل هنا - يعني : الاستعارة التمثيلية عند عبدالقاهر- هو مصطلح مستقل عن الاستعارة ذلك أنها تقوم على التشبيه. أما التمثيل

فأساسه التشبيه التمثيلي، وهو مصطلح يشتمل على الاستعارة التمثيلية وعلى التشبيه التمثيلي معًا.

وقد فرق عبدالقاهر بين التشبيه والتمثيل، إذ عدّ التشبيه «عام، والتمثيل أخص منه، فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً»[٥٣].

أما الاستعارة التمثيلية عند جمهور البلاغيين فهي مجاز مركب فيما شبه بمعناه؛ لأن اللفظ فيها هيئة منتزعة لهيئة منتزعة[٥٤].

ولذلك يرى عصام الإسفراييني : «أن لها شرف وفضل لا يكون لغيرها» . ويقال في تعريفها : إنها اللفظ المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي[٥٦].

وربما يعود السبب في هذا الاختلاف أن عبدالقاهر يرى : أن التشبيه يكون من جهة أمراً بينًا لا يحتاج في فهمه إلى تأول كتشبيه الشيء إذا استدار بالكرة، أو تشبيه اللون كتشبيه الخد بالورد، أو الصورة واللون معًا كتشبيه الثريا بعنقود العنب.

وقد يكون التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل الشجاع بالأسد، فهذه التشبيهات بينة واضحة لا تحتاج في فهمها إلى تأول وإعمال فكر، لأن صفة المشبه تشارك صفة المشبه به.

أما التشبيه التمثيلي فلا يتم إلا بتأول وإعمال فكر، حيث يدرك عن طريق العقل ويحتاج إلى روية كتشبيه الحجة بالشمس، واللفظ كالعسل في الحلاوة ؛ لأن الصفة هنا لا تشارك المشبه به ، وإنما ينتزعها العقل من الشيء للشيء، كانتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل أو يكون الانتزاع من هيئة متعددة عن طريق العقل كقوله تعالى[٥٧] :

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُواْ التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ . (آية ٥ من سورة الجمعة).

وفيما هو آت ملخص للتشبيه سواء عند عبدالقاهر أم عند جمهور البلاغيين :[٥٨]

أولاً : عند عبدالقاهر التشبيه التمثيلي عقليٌ، سواء كان مفرداً أو مركبًا .

ثانيًا : عند السكاكي التشبيه التمثيلي مركبٌ عقلي كقوله تعالى : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُواْ التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ . (آية ٥ من سورة الجمعة).

ثالثًا : عند القزويني وجمهور البلاغيين، هو مركب سواء كان حسيًا أم عقليًا أي : أدرك عن طريق العقل أو عن طريق الحواس.

أما الزمخشري فلم يفرق بين التشبيه والتمثيل، فهما عنده لفظان مترادفان، يؤديان معنى واحداً[٥٩].

وعلى هذا فالاستعارة عند عبدالقاهر تقوم على التشبيه، أما التمثيل فيقوم على التشبيه التمثيلي.

ومهما يكن من الاختلاف في مفهوم التشبيه التمثيلي فإن عبدالقاهر قد شرحه وبين أهميته وتأثيره في النفوس فقال : «واعلم أن مما اتفق عليه العقلاء أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني... كساها أبهة، وأكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، ودعا القلوب إليها واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفًا، ومحبة وشغفًا، فإن كان مدحًا كان أبهى وأفخم وأنبل في النفوس وأعظم... وإن كان ذمًا كان مسه أوجع وميسمه ألذع ... وإن كان اعتذارا كان إلى القلوب أقرب... وإن كان وعظًا كان أشفى للصدر وأدعى إلى الفكر وأبلغ في التنبيه والزجر»[٦٠].

ثم ناقش عبد القاهر محاسن التشبيه التمثيلي من خلال الأمثلة التي أوردها وانتهى إلى القول : «ومن المركوز في الطباع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه كان نيله أحلى وبالمزية كان أولى، فكان موقعه في النفس أجلى وألطف... ولذلك ضُرب به المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ »[٦١].

ومع كل ما ذكرناه عن التشبيه التمثيلي والذي تقوم عليه الاستعارة التمثيلية، فإن مكانته البلاغية عند عبدالقاهر تتساوى مع الكناية والاستعارة في أن كل مصطلح منها له معنيان: معنى ظاهر ويتمثل في المعنى اللغوي، ومعنى خفي ويتمثل في المعاني الثواني كما سبق أن شرحناها.

وما ينطبق عند عبدالقاهر على الكناية، والاستعارة، ينطبق على التمثيل، أو الاستعارة التمثيلية، سواء من حيث جمال الصورة البلاغية، أو من حيث المعاني الثواني التي تمثل القاسم المشترك لهذه المصطلحات؛ حيث جمع بينها عبدالقاهر في مواضع كثيرة من كتابه "دلائل الإعجاز"، ومن ذلك قوله : «الكناية ، والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة... إذا وقع على الصواب، وعلى ما ينبغي، أوجب الفضل والمزية، فإذا قلت هو كثير رماد القدر كان له موقع وحظ من القبول لا يكون إذا قلت هو كثير القرى والضيافة، وكذا إذا قلت : رأيت أسداً كان له مزية لا تكون إذا قلت : رأيت رجلاً يشبه الأسد، ويساويه في الشجاعة، وكذلك إذا قلت : أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، كان له موقع لا يكون إذا قلت : أراك تتردد في الذي دعوتك إليه كمن يقول : أخرج ولا أخرج ، فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى »[٦٢].

وقد بين عبدالقاهر أن التمثيل المقصود به هنا هو المجاز؛ وذلك للفرق بينه وبين التشبيه التمثيلي، فيقول : «وأما التمثيل الذي يكون مجازاً...فمثال قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه : أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، فالأصل في هذا أراك في

ترددك كمن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، ثم اختُصر الكلام وجُعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة، كما في قولك رأيت أسداً، رأيت رجلاً كالأسد، ثم جُعل كأنه الأسد على الحقيقة».

ويتحدث عبدالقاهر عن ميزة الكناية والاستعارة، ثم يقيس التمثيل عليهما فيقول: «وهكذا قياس التمثيل المزيَّة أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه فإذا سمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعنى نبلاً وفضلاً، وتوجب لها شرفًا، وأن تفخمها في نفوس السامعين، وترفع أقدارها عند المخاطبين، فإنهم لا يريدون الشجاعة والقرى، أو أشباه ذلك في الكلم المفردة، إنما معاني هذه الكلم لمن تثبت له ويخبر به عنه»[٦٤].

وفي حديثه عن ترجيح الكناية والاستعارة عن الحقيقة فيقول: «وحكم التمثيل حكم الاستعارة سواء، فإذا قلت أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى فوجبت له الصورة التي يقطع معها بالتحير والتردد، كان أبلغ لا محالة من أن تجري على الظاهر»[٦٥].

وفي حديثه عن معرفة المعاني الثواني عن طريق المعقول دون طريق اللفظ فيقول: «وإذا قد عرفت أن طريق العلم للمعنى في الاستعارة والكناية معًا، المعقول، فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكمهما، بل الأمر في التمثيل أظهر»[٦٦].

والحق بعد هذا فإن عبدالقاهر قد كرر المثال الخاص بالاستعارة التمثيلية «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» مما يدل على اهتمامه بها.

أضف إلى ذلك، فإنه ربط بين الكناية والاستعارة والتمثيل، فإذا تحدث عن واحدة منها، تحدث عنها جميعًا كما ذكرنا سابقًا، مما يدل أنها تمثل صورة بلاغية واحدة لها معنيان: معنى ظاهري له دلالة لغوية، ومعنىً باطني له دلالة بلاغية، ويتمثل في المعاني الثوانَي.

وينتهي بنا القول إلى أن المعاني عند عبد القاهر ، تمثل الصورة البلاغية : لكل من الكناية، والاستعارة والتمثيل، بدون تلك المعاني لا توجد صورة بلاغية ، بل تكون الكلمات مستعملة على حقيقتها .

ومهما يكن من رأي عبدالقاهر في المعاني الثواني، فإنها ظاهرة بلاغية تشمل الكثير من المباحث والمصطلحات البلاغية، وبخاصة تلك التي تخرج من مقتضى الظاهر لأغراض بلاغية : كالمجاز المرسل، وأساليب الجمل الخبرية والإنشائية، وأحوال المسند والمسند إليه، وبعض مصطلحات البديع المعنوية واللفظية.

وخلاصة القول فإن المعاني الثواني عند القاهر الجرجاني تعد مصطلحًا بلاغيًا انفرد به، ويعبر عن مدلول الكناية بأنواعها والاستعارة بأقسامها كما ذكرنا .

وقد تناول النقاد المعاصرون المعاني الثواني في إطار الجملة وبنيتها وتراكيبها ، لأنها تدخل في مدلول المعاني اللغوية ولها عندهم أكثر ن مدلول، فهي مثلاً عند الدكتور فائز الداية تعد رموزاً إشارية متصلة بالحالة الشعورية، وتعبر عن : «قيم اجتماعية وقيم فكرية»[٦٧] .

وسماها الدكتور محمد مفتاح بالفاعلية المرتبطة بالدلالة المعرفية[٦٨]، وبعض النقاد سماها بثنائية المعني وبالدلالة التأويلية[٦٩]، وبعضهم أطلق عليها علم الدلالة[٧٠] . وهكذا فمدلول المعاني الثواني في النقد المعاصر ، تشمل النص الأدبي لفظًا ومعنىً.

وفي الأخير أقول : وعلى الرغم من قصرِ المعاني الثواني عند عبدالقاهر على الصورة البلاغية : في الكناية والاستعارة والتمثيل ؛ إلا أنها ظاهرة بلاغية تشمل البلاغة العربية كلها ، بل وتعد خلاصة الخلاصة لها .



الهوامـــش

١ - دلائل الإعجاز للشيخ / عبدالقاهر الجرجاني، بتحقيق محمود شاكر، طبعة الخانجي، القاهرة، ص: ٢٦٢.

٢ - نفسه ، ص : ٢٦٢.

٣ - نفسه ، ص : ٢٦٣.

٤ - نفسه ، ص : ٢٦٤.

٥ - نفسه ، ص : ٢٦٧ - ٢٦٨.

٦ - نفسه ، ص : ٦٦ .

٧ - الطراز للعلوي ، ط . دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ٣٦٥.

٨ - انظر اللسان مادة "كني" ، طبعة دار المعارف، ٥-٣٩-٤٤.

٩ - شـروح التلخـيص ، ط. دار الهـادي لبنان ١٩٩٢، ٤/ ٢٣٧ والمطول، طبـعـة أولى، تركـيـا، ص:٤٠٧.

١٠ - نقد الشعر لقدامة بن جعفر، بتحقيق د/ محمد عبد المنعم خفاجي، ط . الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص : ١٥٧.
وانظر المثل السائر ، تحقيق د/أحمد الحوفي، ود/بدوي طبانة، ط. دار نهضة مصر، ٣/ ٥٨.

١١ - المثل السائر ٣/ ٥١، والطراز ١/ ٣٧٥.

١٢ - مفتاح العلوم للسكاكي، ط. دار الكتب العلمية، لبنان ١٩٨٣، ص: ٤٠٤-٤٠٧.

١٣ - الإيضاح للقزويني ، بتحقيق د/ محمد عبدالمنعم خفاجي، ط. الكليات الأزهرية، ٥/ ١٥٨.
وشروح التلخيص ٤/ ٢٣٧ وما بعدها .

١٤ - دلائل الإعجاز ، ص : ٣٠٦ .

١٥ - نفسه ، ص : ٧٠ .

١٦ - نفسه ، ص : ٤٣٠ .

١٧ - نفسه ، ص : ٣٠٦ .

١٨ - البرهان في علوم القرآن للزركشي ، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار الجيل، بيروت ١٩٨٨، ٢-٣٠٠.

١٩ - نفسه ، ص : ٢/ ٣٠٠-٣١٠.

٢٠ - دلائل الإعجاز ، ص : ٢٦٢.

٢١ - نفسه ، ص : ٤٤٣ .

٢٢ - نفسه، ص : ٤٣١ .
٢٣ - نفسه ، ص : ٧٠ .
٢٤ - نفسه ، ص : ٧٢ .
٢٥ - نفسه ، ص : ٣٠٦ .
٢٧ - نفسه ، ص : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
٢٨ - نفسه ، ص : ٣٠٧-٣١٢.
٢٩ - مفتاح العلوم ، ص : ٤٠٤ .
٣٠ - دلائل الإعجاز ، ص : ٣١٣ .
٣١ - نفسه ، ص : ٦٧ .
٣٢ - انظر المعجم الوسيط، ط . مجمع اللغة العربية، القاهرة ، ٦٣٦/٢.
ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د/ أحمد مطلوب، ١٣٦/١.
٣٣ - راجع المطول ، ص : ٣٧٩، ومن بلاغة النظم العربي، د/ عبدالعزيز عرفه، ط. أولى ، القاهرة ١٩٨٢، ص : ١٥٥.
٣٤ - راجع شروح التخليص ، ٣/ .
٣٥ - أسرار البلاغة ، ص : ٢٩ .
٣٦ - نفسه ، ص : ٣٧٣ .
٣٧ - دلائل الإعجاز ، ص ٦٧ .
٣٨ - أسرار البلاغة ، ص : ٤٤-٤٥، وراجع من بلاغة النظم العربي، ص : ١٠٦.
٣٩ - انظر معجم المصطلحات البلاغية، ١٤٢/١.
٤٠ - راجع لهذا مفتاح العلوم للسكاكي، ص : ٣٦٩، وبغية الإيضاح ، ١٦٠/٣، ومعجم المصطلحات البلاغية ١٤٠/١-١٤١.
٤١ - أسرار البلاغة ، ص : ٤٠ -٤١ .
٤٢ - نفسه ، ص : ٢٦ .
٤٣ - دلائل الإعجاز ، ص : ٤٣١-٤٣٢.
٤٤ - نفسه، ص : ٤٣٢ .
٤٥ - نفسه، ص : ٤٣٢ .
٤٦ - نفسه، ص : ٤٣٧.
٤٧ - دلائل الإعجاز ، ص : ٤٣٩ .
٤٨ - نفسه ، ص : ٤٤٠ - ٤٤١ .

٤٩ - نفسه ، ص : ٤٤١ - ٤٤٢ .

٥٠ - نفسه، ص : ٦٤-٧٤ .

٥١ - نفسه ، ص : ٩٩ .

٥٢ - نفسه ، ص : ٧٨ .

٥٣ - أسرار البلاغة ، ص : ٨٤ .

٥٤ - أنظر شروح التلخيص ، ١٤١/٤، وما بعدها والمطول للتفتازاني، ص : ٣٨.

٥٥ - الأطول ، لعصام الإسفراييني، ط. أولى تركيا، ص : ١٥٧.

٥٦ - انظر من بلاغة النظم العربي، د/ عبد العزيز عرفة، ص : ٢١٥.
والبيان في ضوء أساليب القرآن ، د/ عبدالفتاح لاشين، ط. دار المعارف، مصر، ص: ١٨٦، ومعجم المصطلحات البلاغية، د/أحمد مطلوب، ص: ١٥٦/١.

٥٧ - أسرار البلاغة، ص : ٨١ -٨٤ .

٥٨ - انظر أسرار البلاغة ، ص : ٨٨ - ٩٠ ، ومفتاح العلوم ، ص : ٣٤٦ ، والتلخيص ، ص: ٢٦٠، وشروح التلخيص ، ص : ٣/٤٣٢-٤٣٤.

٥٩ - الكشاف، ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ، ص : ٢١٣/١.
وانظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ط. دار الفكر العربي، ص : ٤٠٢.

٦٠ - أسرار البلاغة ، ص : ١٠١- ١٠٢.

٦١ - نفسه ، ص : ١٢٦.

٦٢ - دلائل الإعجاز ، ص : ٤٣٠ .

٦٣ - نفسه ، ص : ٦٩ .

٦٤ - نفسه، ص : ٧١ .

٦٥ - نفسه، ص : ٧٣ .

٦٦ - نفسه ، ص : ٤٤٠ .

٦٧ - جماليات الأسلوب ، ط. دار الفكر المعاصر ، ط. ثانية ١٩٩٠م، ص : ١٩٠.

٦٨ - تحليل الخطاب الشعري، د/ محمد مفتاح ، ط. المركز الثقافي العربي، المغرب ١٩٨٦م، ص:٨٤.

٦٩ - المشاكلة والاختلاف ، ط. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٤م، ص : ٢٠ .

٧٠ - اللغة الثانية، فاضل ثامر، ط. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٤م، ص : ١٦٣ وما بعدها .

المصادر والمراجع

١ - أسرار البلاغة .

٢ - الأطوال ، لعصام الاسفراييني ، ط . أولى ، تركيا .

٣ - الإيضاح للقزويني .بتحيقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي ، ط . الكليات الأزهر .القاهرة.

٤ - البرهان في علوم القرآن ، للزركشي ، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ، ط. دار الجيل ، بيروت، ١٩٨٨م.

٥ - دلائل الإعجاز .للشيخ عبد القاهر الجرجاني بتحقيق محمود شاكر ، ط. الخانجي القاهرة .

٦ - شروح التلخيص . ط .أولى، القاهرة .

٧ - الطراز العلوي .ط. دار الكتب العلمية ، بيروت . ط، أولى.

٨ - القرآن الكريم .

٩ - الكشاف للزمخشري .ط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة .

١٠ - لسان العرب . ط . دار المعارف القاهرة .

١١ - المثل السائر .الابن الأثير ، ط. نهضة مصر، القاهرة .

١٢ - المطول . للتفتاز . ط. اولى ، تركيا .

١٣ - معجم المصطلحات البلاغية . د. أحمد مطلوب . ط . أولى .

١٤ - المعجم الوسيط . ط. أولى . القاهرة .

١٥ - مفتاح العلوم للسكاكي .ط. دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣م.

١٦ - نقد الشعر لقدامة بن جعفر . بتحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط. القاهرة ، ١٩٨٠م.

■ ■ ■